O rei não tem apenas um corpo. Além do corpo natural, essencialmente igual ao de qualquer pessoa, ele possui um corpo místico. Seu corpo natural está sujeito às imperfeições de nascimento ou adquiridas. Seu corpo místico, porém, é perfeito, imortal.

A doutrina dos "dois corpos do rei", amplamente aceita na Inglaterra absolutista do século XVI, não surgiu da noite para o dia. Conceitos utilizados pelos teólogos da Idade Média para caracterizar a Igreja ou o próprio Cristo foram sendo lentamente adaptados e transferidos da esfera religiosa para o campo da política e do direito. Analisando com precisão uma quantidade gigantesca de manuscritos e documentos, Ernst Kantorowicz reconstitui a história dessa apropriação conceitual e proporciona ao leitor um ângulo privilegiado para observar o declínio da Idade Média e o surgimento do mundo moderno.

Ernst H. Kantorowicz

OS DOIS CORPOS DO REI

COMPANHIA

ERNST H. KANTOROWICZ

OS DOIS CORPOS DO REI

UM ESTUDO SOBRE TEOLOGIA POLÍTICA MEDIEVAL

Na Inglaterra do século XVI, uma questão legal relativamente simples podia, muitas vezes, levar os juristas a discussões que pareceriam mais apropriadas a um teólogo se não dissessem respeito à pessoa do rei, ou, mais exatamente, aos dois corpos do rei. Segundo uma doutrina aceita por todos, o rei possuía um corpo natural, como qualquer outro homem, e, além disso, um "corpo místico", invisível e imortal, incapaz de qualquer imperfeição.

Até certo ponto, isso não era completamente novo, nem característico do absolutismo da dinastia Tudor. Textos bem mais antigos, escritos em plena Idade Média, já se referiam à "pessoa dupla" do rei, uma proveniente da natureza, outra conferida pela graça de Deus. Até mesmo nas representações iconográficas da pessoa do rei a mesma idéia é repetida. Na página de rosto de um Evangelho do século X, por exemplo, vemos a cabeça do imperador Otto II encaixada na interseção de duas auréolas: a que envolve seu corpo e a que vem dos céus envolvendo a mão que, do alto, abençoa o soberano.

Em grande medida, porém, a mística dos "dois corpos do rei" é algo completamente inédito. Há um centro na doutrina que não pode ser assimilado a nenhuma das representações do poder encontradas no período medieval. Não se trata de afirmar a presença, numa só pessoa, de capacidades espirituais e temporais. Trata-se, isto sim, de afirmar a existência de dois corpos, de dar tratamento jurídico diferenciado a cada um deles e de decidir, em cada caso, qual dos dois deve ser responsabilizado por uma determinada ação. É a história da lenta e tortuosa gestação dessa "doutrina mística" secular que Kantorowicz irá contar ao leitor.

Ernst Hartwig Kantorowicz nasceu em Posen, na Alemanha, em 1895, e faleceu em Princeton, nos Estados Unidos, em 1961. Em 1927, publicou seu primeiro livro, uma biografia de Frederico II, imperador da Sicília. O perfil do biografado fez com que o livro fizesse sucesso nos círculos de direita da Alemanha às vésperas do nazismo. Já o autor, judeu, logo teria de refugiar-se nos Estados Unidos, onde dedicou os últimos vinte anos de sua vida a escrever *Os dois corpos do rei*.

OS DOIS CORPOS DO REI

ERNST H. KANTOROWICZ

OS DOIS CORPOS DO REI

Um estudo sobre teologia política medieval

Tradução:
CID KNIPEL MOREIRA

Título original:
The King's Two Bodies
A Study in Medieval Polithical Theology

Capa:
João Baptista da Costa Aguiar
sobre *Decreto de Graciano*
(Troyes, B. M. 103 f. 11)

Índice remissivo:
Maria Claudia Carvalho Mattos

Preparação:
Rosemary Cataldi

Revisão:
Carmen S. da Costa
Ana Paula Castellani
Ana Maria Barbosa

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Kantorowicz, Ernst H.
Os dois corpos do rei : um estudo sobre teologia política medieval / Ernst H. Kantorowicz ; tradução Cid Knipel Moreira. — São Paulo : Companhia das Letras, 1998.

Título original: The king's two bodies.
ISBN 85-7164-747-x

1. Civilização medieval 2. Idade Média — História 3. Religião e Política I. Título.

98-0352 CDD-940.1

Índice para catálogo sistemático:
1. Teologia política : Idade Média : Europa : História 940.1

1998

EDITORA SCHWARCZ LTDA.
Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 72
04532-002 — São Paulo — SP
Telefone: (011) 866-0801
Fax: (011) 866-0814
e-mail: coletras@mtecnetsp.com.br

D. M.
MAXIMI RADIN
(MDCCCLXXX—MCML)
SACRUM

SUMÁRIO

PREFÁCIO

Na origem deste livro encontra-se uma conversa que tive há doze anos com meu amigo Max Radin (então professor de direito na cadeira John H. Boalt, em Berkeley) em seu minúsculo escritório em Boalt Hall, repleto, do assoalho ao teto e da porta até a janela, de livros, artigos, pastas, anotações — e vida. Seduzi-lo com uma pergunta e arrastá-lo para conversa sempre instigante e divertida não era tarefa hercúlea. Certo dia, encontrei em minha correspondência a separata de um periódico litúrgico publicado por uma abadia beneditina nos Estados Unidos e que trazia a marca do editor: *The Order of St. Benedict, Inc.* Para um bolsista saído do continente europeu e não familiarizado com as sutilezas do pensamento jurídico anglo-americano, nada poderia ser mais intrigante que encontrar a abreviação *Inc.* — usual nas empresas e demais sociedades anônimas* — vinculada à venerável comunidade fundada por são Benedito no rochedo de Montecassino, no mesmo ano em que Justiniano abolira a Academia Platônica de Atenas. Em resposta à minha indagação, Max Radin informou-me que, nos Estados Unidos, as congregações monásticas eram, de fato, constituídas como corporações, que o mesmo era verdade para as dioceses da Igreja Católica Romana e que, por exemplo, o Arcebispado de San Francisco poderia figurar, na linguagem jurídica, como "corporação individual", tópico que imediatamente desviou nossa conversa para os famosos estudos de Maitland sobre o assunto, para a "Coroa" abstrata como corporação, para a curiosa ficção legal dos *Dois Corpos do Rei* — tal como desenvolvida na Inglaterra elisabetana —,

(*) Embora os termos *corporation* e *body corporate* correspondam, em português, respectivamente, a "sociedade anônima" e "pessoa jurírica", ao longo da tradução preferiu-se empregar, para ambos, o termo "corporação", devido à sua maior proximidade com "corpo", que constitui o cerne da discussão do autor. No caso de *body corporate* (ou de *corporate body*, que é uma forma alternativa), a solução parece, aliás, justificada pela ocorrência também do termo *juristic person*, que, conseqüentemente, foi traduzido como "pessoa jurídica". (N. T.)

para o *Ricardo II* de Shakespeare, e para certos antecedentes medievais do "Rei abstrato". Em outras palavras, tivemos uma boa conversa, o tipo de conversa que sempre se deseja e para a qual Max Radin era o parceiro ideal.

Pouco tempo depois, quando fui chamado a contribuir para um volume de ensaios em homenagem a Max Radin, que se aposentava, o melhor que fiz foi apresentar um ensaio sobre os *Dois Corpos do Rei* (partes dos capítulos 1-3 e uma seção do capítulo 4), texto do qual ele mesmo, por assim dizer, era co-autor ou, pelo menos, pai ilegítimo. Infelizmente, a *Festschrift* jamais se concretizou. As contribuições foram devolvidas a seus autores e, embora frustrado pelo fato de haver sido recusado a meu amigo um reconhecimento bem merecido, não fiquei, contudo, descontente por ver meu manuscrito de volta, já que, nesse ínterim, eu havia ampliado minhas concepções e também minhas informações a respeito do assunto. Resolvi publicar o texto separadamente e dedicá-lo a Max Radin (então membro temporário do Instituto de Estudos Avançados, em Princeton) em seu septuagésimo aniversário, na primavera de 1950. Questões pessoais, tais como o exasperante embate contra os conselheiros da Universidade da Califórnia, além de outros compromissos, impediram-me de entregar em mãos o presente de meu amigo. Max Radin morreu em 22 de junho de 1950 e o estudo, destinado a suscitar suas críticas, comentários e sua ampla gargalhada, agora se presta a honrar sua memória.

Em sua forma presente e final, este estudo ultrapassou consideravelmente seu projeto original, o de meramente destacar uma série de antecedentes ou paralelos medievais ao princípio jurídico dos Dois Corpos do Rei. Converteu-se gradualmente, como sugere o subtítulo, em um "Estudo sobre teologia política medieval", que não havia sido, de modo algum, a intenção original. Tal como agora se encontra, pode ser considerado, entre outras coisas, como uma tentativa de compreender e, se possível, demonstrar como, por quais meios e métodos, certos axiomas de uma teologia política que, *mutatis mutandis*, continuaria em vigor até o século XX, começaram a ser desenvolvidos durante a Baixa Idade Média. Contudo, seria exagero afirmar que o autor se sentiu tentado a investigar o surgimento de alguns ídolos das religiões políticas modernas meramente em virtude da assustadora experiência de nossa época, em que nações inteiras, maiores ou menores, são vítimas dos mais estranhos dogmas, e na qual os teologismos políticos se tornaram verdadeiras obsessões que, em muitos casos, desafiam a razão humana e política mais elementar. Por certo, o autor não estava alheio a aberrações recentes e, de fato, tornou-se mais consciente de certos véus ideológicos à medida que expandia e aprofundava seu conhecimento do desenvolvimento inicial. No entanto, parece necessário ressaltar o fato de que

esse tipo de consideração decorreu de reflexões posteriores, resultados e não causas ou determinantes do curso da presente investigação. O fascínio que sempre emana do próprio material histórico suplantou todo desejo de aplicação prática ou moral e, não é preciso dizer, precedeu toda reflexão ulterior. Este estudo aborda certos signos do Estado soberano e de sua perpetuação (Coroa, Dignidade, Pátria e outros) exclusivamente a partir do ponto de vista da apresentação das doutrinas políticas tais como eram entendidas em seu estágio inicial e em uma época em que se prestavam de veículo para colocar sobre seus próprios pés as primeiras nações modernas.

Uma vez que neste estudo se isolou um único fio de um tecido muito complexo, o autor não pode pretender haver demonstrado, de modo conclusivo, o problema do que tem sido chamado "O mito do Estado" (Ernst Cassirer). Apesar disso, pode ser uma contribuição a esse problema maior, ainda que se restrinja a uma única idéia norteadora, a ficção dos Dois Corpos do Rei, suas transformações, implicações e irradiações. Restringindo dessa maneira seu tema, o autor espera ter evitado, pelo menos até certo ponto, certos riscos habituais de estudos demasiado ambiciosos e abrangentes na história das idéias: a perda de controle sobre tópicos, materiais e fatos; a imprecisão de linguagem e argumentação; as generalizações não substanciadas e a falta de tensão resultante de repetições enfadonhas. A doutrina dos Dois Corpos do Rei e sua história serviu aqui como um princípio unificador, facilitando a associação e seleção dos fatos, bem como sua síntese.

A origem deste estudo explicará como o autor novamente se desviou (como em seu estudo sobre as *Laudes*) das trilhas normais do historiador medievalista e, desta vez, invadiu os limites do direito medieval, para o qual não estava preparado por sua formação. Por essa transgressão, deve desculpas ao jurista profissional que, sem dúvida, descobrirá muitas deficiências nessa apresentação, embora o próprio autor esteja ciente de alguns defeitos mais prováveis: por um lado, o burilamento excessivo dos textos e, por outro, a perda de aspectos evidentes. Mas são riscos a que o intruso normalmente irá expor-se; terá de pagar a multa por invadir o domínio de uma disciplina-irmã. As lacunas das fontes são outro ponto adicional a necessitar justificativas. Todo estudante que trabalha na seara do direito medieval perceberá, a duras penas, a dificuldade de acesso aos autores, mesmo aos mais importantes, cujas obras, quando se encontram publicadas (não existe, por exemplo, nenhuma edição do mais influente jurista canônico do fim do século XII, Huguccio de Pisa), apenas são disponíveis nas raras e antiquadas impressões do século XVI. Consultas nas bibliotecas de direito de Berkeley, Colúmbia e Harvard; a atenção compreensiva do diretor do acervo de direito da Biblioteca do Congresso, dr. V. Gsovski; o acervo da Biblioteca Firestone de Princeton, agora enriquecido pela coleção de C. H. McIlwain; por último, as

aquisições feitas para o autor pela Biblioteca do Instituto de Estudos Avançados e pelo próprio autor, preencheram gradualmente algumas das lacunas mais irritantes. O valor da ajuda mediante o empréstimo interbibliotecas, normalmente inestimável, foi, contudo, bastante reduzido no caso de uma pesquisa que exigia constantes controles e recontroles e comparações entre volumosos materiais utilizados como fonte, já que os problemas eram sempre recorrentes. A quantidade do que se perdeu, o volume de textos que se tornaram acessíveis tarde demais para ser usados na presente tarefa, não será melhor conhecida por ninguém além do próprio autor. O leitor notará desde logo quais autores estiveram permanentemente disponíveis e quais apenas ocasionalmente ou em momento algum; no entanto, o fato de que as mesmas obras não sejam citadas de modo uniforme e de acordo com as mesmas edições conta ainda uma outra história. Felizmente, entretanto, um estudo como este, objetivando antes explicitar que solucionar os problemas, não poderia, em todo caso, almejar completitude. O mesmo é verdade, ainda que por motivos diferentes, em relação à literatura secundária que, em sua totalidade, será citada apenas quando e onde o autor sentiu-se imediatamente devedor, um procedimento que não exclui a possibilidade de que estudos relevantes e talvez muito valiosos tenham sido desconsiderados ou que tenham chamado sua atenção tarde demais para serem aqui avaliados. O fato de que o autor tenha citado seus próprios estudos e artigos, talvez com freqüência exagerada, não implica dívida para consigo mesmo, mas indolência: sentiu-se relutante, exceto em alguns casos, em repetir o que havia feito antes.

Preferiu-se manter a documentação integral e esta pode, por vezes, parecer excessiva. Entretanto, uma vez que grande parte do material jurídico não estará acessível em mais que uma meia dúzia de bibliotecas neste país, pareceu aconselhável, tendo em vista as necessidades dos estudantes de história das idéias políticas, reproduzir passagens de textos de modo mais prolixo que conciso. Além disso, o material sobre problemas tangenciais que não podiam ser discutidos no texto sem comprometer sua inteligibilidade e amesquinhar a discussão principal foi lançado para notas que poderão ser úteis a outros pesquisadores — embora nem sempre tenha sido fácil resistir à tentação (por vezes, grande demais) de desenvolver questões laterais. Dessa forma, pode acontecer que o leitor seja mais atraído pelo material enterrado nas notas do que pelo ressuscitado no texto. Contudo, a ambição primeira do autor foi sempre a de produzir um texto bem legível, mapear um caminho com indicações mais ou menos claras em meio a matagais raramente explorados e, se possível, manter desperta a atenção do leitor, em lugar de abandoná-lo em alguma selva enxameada de moscas tsé-tsé de erudição. Se ele conseguiu ou não, caberá ao leitor decidir.

Foi apenas de modo tateante e esporádico que o autor achou necessário tirar conclusões ou indicar como os diversos tópicos discutidos nestas páginas

devem ser concatenados entre si; mas o leitor achará muito fácil tirar suas próprias conclusões e encaixar, ele mesmo, as rodas dentadas, uma operação facilitada por remissões recíprocas e um índice completo.* Seja como for, o presente estudo terá servido ao seu objetivo de chamar a atenção para certos problemas se o leitor detectar vários outros exemplos ou locais relevantes aos *Dois Corpos do Rei* e diversas outras inter-relações com problemas que o autor não sugeriu. Pode-se lamentar também que as dualidades presentes nos cargos eclesiásticos não tenham sido coerentemente discutidas em um capítulo específico. Embora isso por si só justificasse um objeto de estudo, o autor jamais perdeu de vista os aspectos eclesiásticos e acredita que, de uma maneira indireta, esse lado do problema não foi negligenciado.

Um livro em elaboração por tanto tempo naturalmente deve muito a outras pessoas. O autor confessa de bom grado sua dívida por diversas informações e cortesias de amigos, colegas e outros ajudantes, cujas contribuições são gratamente reconhecidas nas notas e na lista das ilustrações. Seus agradecimentos, contudo, devem ser feitos, em primeiro lugar, aos amigos mais jovens que, tendo sido seus alunos em Berkeley, sucederam-se como assistentes do autor no Instituto de Estudos Avançados. Cada um, a seu modo, não apenas ajudou a dar forma aos originais e a prepará-los para publicação, mas também contribuiu com opiniões, críticas e sugestões e com um vívido interesse que, por sua vez, incitava o vacilante interesse do autor. Por esses e outros préstimos, o autor é grato ao professor Michael Cherniavsky, ao sr. Robert L. Benson, ao dr. Ralph E. Giesey e à sra. Margaret Bentley Sevcenko, conquanto ao dr. William M. Bowsky caiba uma parcela especial de gratidão porque foram dele as tarefas mais triviais e menos gratificantes de todas: ler e reler as provas, reunir a bibliografia e ajudar a coligir o índice. A outros ex-alunos, o professor William A. Chaney e o dr. Schafer Williams, o autor é grato por chamarem sua atenção sobre pontos importantes, sendo que o professor George H. Williams gentilmente leu a primeira versão e contribuiu por meio do periódico do qual é editor.

Outros também foram gentis o bastante para ler a maior parte da versão final: os professores Dietrich Gerhard, Gaines Post e Joseph R. Strayer, aos quais o autor é grato por um número considerável de sugestões e acréscimos e, por último, mas não em importância, por seu apoio moral. Neste sentido, a gratidão do autor é creditada, acima de tudo, ao professor Theodor E. Mommsen, que leu com dedicação todos os originais — capítulo por capítulo — à medida que iam saindo da máquina de escrever; nunca se absteve de dar sua opinião e fazer inúmeras correções, e propiciou ao autor uma oportunidade para discutirem ambos, em

(*) As remissões recíprocas relativas às notas em geral se referem não apenas às notas em si mas também ao texto, ou mesmo à página, a que a nota pertence. (N. A.)

diversas noitadas, tanto os problemas mais amplos como incontáveis detalhes. O autor, além disso, esteve na feliz condição de poder absorver o conhecimento de seus colegas do Instituto de Estudos Avançados e de importuná-los com questões: o professor Harold Cherniss, que se tornou a principal vítima, segurando, como segurou, o rojão das indagações do autor sobre questões de filosofia antiga, e que pacientemente repetia suas explicações de problemas mais complexos, apesar das torturas que ele mesmo sofreu devido às distorções que não apenas Platão havia sofrido nas mãos de Aristóteles, mas também Aristóteles nas mãos dos escolásticos medievais; o professor Erwin Panofsky, de quem o autor sempre pôde valer-se quando surgiram questões de história da arte e que seria incansável uma vez iniciada a caçada; o professor Kurt Weitzmann, que chamou a atenção para diversos itens e sempre esteve pronto a ajudar quanto a fotos e ilustrações; e o professor Andreas Alföldi, de cujo tesouro de conhecimento o autor pôde dispor em questões concernentes à Alta Antiguidade. A estes nomes deve-se acrescentar o do ex-colega de Berkeley, o professor Leonardo Olschki, com quem o autor discutiu, durante um longo período, inúmeros problemas sobre Dante, e de cujas críticas frutíferas o capítulo sobre Dante se enriqueceu em diversos sentidos. A todos esses amigos o autor estende não apenas seus agradecimentos mas também suas desculpas onde quer que possa tê-los interpretado mal: os erros são do próprio autor e talvez sejam sua contribuição mais original.

Um tipo singular de colaboração desenvolveu-se com o dr. Ralph E. Giesey, cujo estudo, a ser publicado, sobre "The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France" teve pontos comuns em relação a alguns problemas centrais abordados no capítulo 7. Como em todos os casos de intercâmbio cotidiano de idéias e informações, não seria nada fácil distinguir claramente as contribuições de cada um dos parceiros. As notas, contudo, evidenciarão a forma generosa pela qual o dr. Giesey colocou seu próprio material — tanto os textos e fotos publicados como os não publicados — à disposição do autor, que não sentiu nenhum prurido em utilizá-lo, mas, no tocante a seções daquele capítulo, permanece um devedor agradecido.

Por último, o autor deseja expressar agradecimentos ao dr. J. Robert Oppenheimer que, da parte do Instituto de Estudos Avançados, generosamente subsidiou a publicação deste livro e à Princeton University Press, por sua disposição para atender em todos os sentidos às sugestões e desejos pessoais do autor.

E. H. K.
Princeton, Nova Jersey
2 de março de 1957

NOTA DO EDITOR À SEGUNDA EDIÇÃO

Ernst H. Kantorowicz faleceu em setembro de 1963. Uma coletânea de 25 de seus ensaios anteriormente publicados foi reeditada sob o título *Selected Studies* (Locust Valley, N. Y.: J. J. Augustin, 1965). Encontra-se nessa coletânea uma bibliografia completa de suas obras.

INTRODUÇÃO

O misticismo, quando transposto do cálido crepúsculo do mito e da ficção para o frio foco de luz da razão e do fato, geralmente deixa pouca coisa que o recomende. Sua linguagem, a menos que ressoe no interior de seu próprio círculo mágico ou místico, parecerá muitas vezes pobre e até ligeiramente tola, e suas metáforas mais intrigantes e imagens mais extravagantes, quando privadas de suas asas iridescentes, podem facilmente lembrar a visão patética e lamentável do Albatroz de Baudelaire. O misticismo político, em particular, corre o risco de perder o encanto ou tornar-se bastante insignificante quando retirado de seu ambiente nativo, seu tempo e seu espaço.

A ficção mística dos "Dois Corpos do Rei", tal como propagada pelos juristas ingleses do período Tudor e em épocas subseqüentes, não constitui exceção a essa regra. Foi impiedosamente depenada por Maitland em um estudo muito instigante e divertido em "The Crown as Corporation" ["A Coroa como corporação"].[1] Com um forte toque de sarcasmo e ironia, o grande historiador jurídico inglês demonstrou as tolices a que a ficção do rei enquanto "corporação individual" poderia levar — e de fato levou — e, ao mesmo tempo, mostrou a devastação que a teoria de um rei bicorporificado e de um reinado geminado fatalmente produziria na lógica burocrática. Com sagacidade, Maitland faz um trocadilho sobre o rei ser "*prior*sonificado"* e rotula a teoria dos Dois Corpos do Rei de "uma maravilhosa exibição de *nonsense* metafísico — ou, melhor dizendo, metafisiológico".

A partir de seu maravilhoso acervo de *exempla* jurídicos, Maitland conseguiu ilustrar, caso a caso, o absurdo dessa doutrina. Conta-nos a história do rei

(*) O trocadilho original é feito com as palavras *parson* (padre, pastor, prior etc.) e *person* (pessoa), ou seja, *parsonified* sintetiza o sentido de ser o rei "personificado como padre" ou, na solução aqui adotada, "personificado como prior". (N. T.)

George III que teve de ir ao Parlamento pedir permissão para possuir terra como homem e não como rei, "já que direitos não negados a qualquer dos súditos de Sua Majestade eram a ele negados". Acrescenta outro caso divertido relativo aos vassalos de um dos traidores da rebelião de 1715 e cuja baronia havia sido confiscada e restituída ao rei. Os vassalos ficaram contentíssimos com essa mudança de senhorio, pois, devido ao fato de a baronia agora estar "em poder de Sua Majestade, de seus herdeiros e sucessores em sua capacidade política, que, em atendimento à lei, jamais morre", acreditavam que doravante estariam liberados do pagamento do resgate costumeiro pela morte de seu (até então simplesmente mortal) senhorio. O Parlamento, contudo, frustrou-os tomando a surpreendente decisão de que, nesse caso, o rei era considerado uma pessoa comum que podia morrer e, dessa forma, os vassalos continuaram a pagar a taxa tal como antes. Maitland conseguiu apresentar até evidência demonstrando que a frase famosa de Luís XIV, ainda que apócrifa, *l'État c'est moi* — ou, nesse sentido, a frase escolástica *papa qui potest dici ecclesia* — era também oficialmente reconhecida na Inglaterra: um estatuto de 1887 decretava que "as expressões 'serviço público permanente do Estado', 'serviço público permanente de Sua Majestade' e 'serviço público permanente da Coroa' são aqui declarados como tendo o mesmo significado" — o que, conforme observa Maitland, "é uma bagunça".[2]

De fato, é grande a tentação de ridicularizar a teoria dos Dois Corpos do Rei quando se lê, sem se estar preparado, a descrição ao mesmo tempo fantástica e sutil do supercorpo ou corpo político do rei apresentada por Blackstone em seus *Commentaries*, no capítulo que resume adequadamente as conquistas de vários séculos de pensamento político e especulação jurídica. De suas páginas se eleva o espectro de um absolutismo exercido não por um "Estado" abstrato, como nos tempos modernos, ou por uma "Lei" abstrata, como na Alta Idade Média, mas por uma ficção fisiológica abstrata que, no pensamento secular, provavelmente não encontra paralelos.[3] O fato de que o rei seja imortal porque legalmente jamais pode morrer, ou que jamais esteja legalmente sujeito à idade, são conhecidas propriedades da época. Mas ele vai mais longe que o esperado ao nos afirmar que o rei "é não somente incapaz de *fazer* errado, mas até de *pensar* errado: ele jamais pode fazer uma coisa imprópria: nele não há qualquer tolice ou fraqueza".[4] Além disso, o rei é invisível[5] e, conquanto não possa nunca julgar, a despeito de ser a "Fonte da Justiça", possui, no entanto, ubiqüidade legal: "Sua Majestade, aos olhos da lei, está sempre presente em todos os seus tribunais, embora não possa pessoalmente distribuir justiça".[6] O estado de "perfeição absoluta" sobre-humana dessa *persona ficta* real é, por assim dizer, resultado de uma ficção no interior de uma ficção: é inseparável de um aspecto peculiar dos conceitos corporativos, a corporação individual. Blackstone credita inteiramente aos romanos a criação da idéia de corporações — "mas nossas leis refinaram

e melhoraram consideravelmente a invenção, de acordo com a índole comum à nação inglesa: particularmente com respeito às corporações individuais, constituídas apenas de uma pessoa, das quais os advogados romanos não faziam a menor idéia".[7]

Em geral, essa espécie de irrealidade criada pelo homem — na verdade, essa estranha construção da mente humana que acaba por tornar-se escrava de suas próprias ficções — é mais freqüentemente encontrada na esfera religiosa que nos domínios pretensamente sóbrios e realistas do direito, da política e da constituição; por isso, as críticas geralmente cáusticas de Maitland são compreensíveis e parecem plenamente justificadas. Contudo, o conceito aparentemente ridículo, e em muitos aspectos canhestro, dos Dois Corpos do Rei não possui apenas esses traços fisiologicamente engraçados. O próprio Maitland tinha plena consciência de que esse teorema, para dizer o mínimo, fornecia uma importante ficção heurística que, em uma certa época, servia aos advogados "para harmonizar o direito moderno com o antigo", ou para promover acordo entre os conceitos pessoais e os conceitos mais impessoais do governo.[8] Grande medievalista que era, Maitland sabia perfeitamente que a curiosa ficção da "majestade nascida gêmea" tinha uma tradição muito antiga e uma história complexa que "nos levaria ao fundo do pensamento jurídico e político da Idade Média".[9]

Essa história, infelizmente, não foi escrita por Maitland, muito embora ele possa ter sugerido mais de uma pista valiosa a esse respeito. Tampouco a escrita dessa história, particularmente com relação ao decisivo século XV, deixará de constituir tarefa interessante e promissora para um dos muitos doutos pesquisadores do desenvolvimento jurídico e constitucional na Inglaterra, pois o presente estudo não tem a pretensão de preencher a lacuna. Meramente propõe delinear o problema histórico como tal, esboçar, de um modo totalmente perfunctório, superficial e incompleto, os antecedentes históricos gerais dos "Dois Corpos do Rei", e colocar este conceito, se possível, em seu contexto próprio ao pensamento e à teoria política medievais.

1

O PROBLEMA: OS "RELATÓRIOS" DE PLOWDEN

Nos *Relatórios*, de Edmund Plowden, coligidos e escritos no reinado da rainha Elizabeth, Maitland descobriu a primeira elaboração clara da fala mística com a qual os juristas da Coroa inglesa envolviam e burilavam suas definições da realeza e das capacidades reais.[1] A fim de descrever adequadamente o problema, e também a teoria, dos Dois Corpos do Rei, talvez seja apropriado tomar Plowden como ponto de partida, enquanto aprendiz de direito do *Middle Temple*, e citar algumas das passagens mais reveladoras dos argumentos e julgamentos realizados nos tribunais do rei e sumariados em seus *Relatórios*.

A *cause célèbre* concernente ao ducado de Lancaster, que os reis lancastrianos haviam possuído como propriedade privada e não como propriedade da Coroa, foi julgada — não pela primeira vez, para ser exato — no quarto ano do reinado da rainha Elizabeth. Eduardo VI, o antecessor da rainha, havia feito, embora ainda sem idade para tal, uma concessão de certas terras do ducado. A esse respeito, todos os advogados da Coroa, reunidos na Escola de Direito de Serjeant, haviam acordado:

> que pelo Direito Comum nenhuma Lei que o Rei decrete enquanto Rei, será invalidada por sua menoridade. Pois o Rei tem em si dois Corpos, a saber, um Corpo natural e um Corpo político. Seu Corpo natural (se considerado em si mesmo) é um Corpo mortal, sujeito a todas as Enfermidades que ocorrem por Natureza ou Acidente, à Imbecilidade da Infância ou da Velhice e a Defeitos similares que ocorrem aos Corpos naturais das outras Pessoas. Mas seu Corpo político é um Corpo que não pode ser visto ou tocado, composto de Política e Governo, e constituído para a Condução do Povo e a Administração do bem-estar público, e esse Corpo é extremamente vazio de Infância e Velhice e de outros Defeitos e Imbecilidades naturais, a que o Corpo natural está sujeito, e, devido a esta Causa, o que o Rei faz em seu Corpo político não pode ser invalidado ou frustrado por qualquer Incapacidade em seu Corpo natural.[2]

Pode-se mencionar desde logo que o padrão segundo o qual o corpo político do rei — "vazio de Infância e Velhice e de outros Defeitos e Imbecilidades naturais" — foi modelado, pode ser prontamente deduzido do tratado de Sir John Fortescue sobre *The Governance of England*, onde ele escreve:

> [...] não é nenhum poder [*poiar*] ceifar pecado [*to mowe synne*], e fazer o mal, ou ceifar para ficar doente, envelhecer, ou que um homem possa ferir a si mesmo. Pois todos esses poderes [*poiars*] decorrem da impotência... motivo pelo qual os espíritos e anjos sagrados que não podem pecar, envelhecer, adoecer, ou se ferir, possuem mais poder [*poiar*] que nós, que podemos nos ferir com todos esses defeitos. Assim, o poder [*power*] do rei é mais...[3]*

A passagem não foi aqui aduzida a fim de provar que os juristas elisabetanos "emprestaram" de Fortescue, ou que seu tratado fosse sua "fonte", embora em outros sentidos esta possibilidade não deva ser excluída. O que importa é que a passagem de John Fortescue mostra o quão intimamente as especulações jurídicas estavam relacionadas com o pensamento teológico, ou, para ser mais específico, com o conceito medieval do *character angelicus* do rei.[4] O Corpo político da realeza manifesta-se como uma imagem dos "espíritos e anjos sagrados" porque representa, como os anjos, o Imutável no Tempo. Foi alçado a alturas angelicais, um fato para o qual se deve atentar.

Os juízes, após haver conquistado um piso, por assim dizer, em firme solo celestial, prosseguiram suas discussões no caso do Ducado de Lancaster. Destacaram que, se as terras que o Rei havia comprado antes de ser Rei, a saber, "na capacidade de seu Corpo natural", fossem mais tarde por ele doadas, tal doação, mesmo quando feita durante sua menoridade, teria de ser reconhecida como ato do Rei. Pois — assim declaravam os juízes elisabetanos, e aqui começa seu "misticismo" —

> conquanto ele [o rei] tenha ou receba a terra em seu Corpo natural, embora a esse Corpo natural esteja unido seu Corpo político, que contém sua Riqueza e Dignidade Reais; e o Corpo político inclui o Corpo natural, mas o Corpo natural é o menor, e com ele o Corpo político é consolidado. Assim, o fato de que ele possui um Corpo natural, adornado e investido da Riqueza e Dignidade real; e ele não tem um Corpo natural distinto e separado por si mesmo do Cargo e Dignidade reais, mas um Corpo natural e um Corpo político inseparáveis; e esses dois Corpos estão incorporados em uma única Pessoa, e compõem um Corpo e não diversos, ou seja, a Corporação no Corpo natural, *et e contra* o Corpo natural na Corporação. De sorte que o Corpo natural, por meio dessa união do Corpo político a si (Corpo político que

(*) As palavras entre colchetes, do texto original, em *Middle English*, denotam nuances impossíveis de manter na tradução. (N. T.)

> contém o Cargo, o Governo e a Majestade reais), é magnificado e pela referida Consolidação contém em si o Corpo político.[5]

Os Dois Corpos do Rei, dessa forma, constituem uma unidade indivisível, sendo cada um inteiramente contido no outro. Entretanto, não pode haver dúvida em relação à superioridade do corpo político sobre o corpo natural. "Três reis [Henrique IV, V, VI] detiveram o Ducado de Lancaster em seu Corpo natural, o qual não é tão amplo e extenso quanto o outro, e o quarto [Eduardo IV] o deteve em seu Corpo político, o qual é mais amplo e extenso que o Corpo natural."[6]

Não somente o corpo político é "mais amplo e extenso" que o corpo natural, mas residem, no primeiro, certas forças realmente misteriosas que reduzem, ou até removem, as imperfeições da frágil natureza humana.

> Seu Corpo político, que é anexado ao seu Corpo natural, elimina a Imbecilidade de seu Corpo natural, e atrai o Corpo natural, que é o menor, e todos os seus respectivos Efeitos, para si mesmo, que é o maior, *quia magis dignum trahit ad se minus dignum*.[7]

A máxima jurídica latina que afirma que "o mais digno atrai para si o menos digno" era comum entre os juristas medievais. Era regularmente invocada quando uma *persona mixta* (ou, neste sentido, uma *res mixta*) estava em questão. Baldus, o grande advogado e autoridade jurídica italiana do século XIV, por exemplo, vinculava essa máxima, de modo muito pertinente, aos dois sexos de um hermafrodita: de acordo com o *Digesto*,* as qualidades mais proeminentes deveriam determinar o sexo, pois (resume Baldus) "se uma união de dois extremos se produz, embora as qualidades de cada extremo continuem, então aquele mais proeminente e admirável atrai para si o outro".[8] O que se adequava aos dois sexos de um hermafrodita, adequava-se juridicamente também aos dois corpos de um rei. Daí, o jurista dos Tudor procedia de maneira lógica e em conformidade com as normas de seu ofício quando, naquela ocasião, se referia à máxima legal apropriada.

A idéia subjacente foi enfatizada não menos vigorosamente no caso *Willion* versus *Berkley*, discutido no ano anterior (terceiro de Elizabeth) na Jurisdição Comum. O assunto era uma invasão de lorde Berkley sobre certas terras pelas quais ele afirmava haver pago um tributo para a corte do rei Henrique VII e as quais ele considerava como parte de seu domínio, delimitada por direito de herança. Os juízes salientaram que

> embora a lei devesse sentenciar que o Rei Henrique VII a possuía em seu Corpo natural, e não em seu Corpo político, [os juízes] no entanto disseram que ele [o Rei] não é destituído de Prerrogativa em relação a Coisas que ele possui em seu Corpo

(*) Um dos livros do Corpo de Direito Civil dos romanos. (N. T.)

natural. [...] Pois quando o Corpo político do Rei deste Reino está unido ao Corpo natural, e um único Corpo se constitui de ambos, o Grau do Corpo natural, e das coisas possuídas nessa Capacidade, é conseqüentemente alterado, e os seus respectivos Efeitos se transformam por sua União com o outro Corpo, e não permanecem em seu Grau anterior, mas partilham dos Efeitos do Corpo político. [...] E a Razão para tanto é porque o Corpo natural e o Corpo político se consolidaram em um só, e o Corpo político remove toda Imperfeição do outro Corpo, com o qual está consolidado e faz com que ele seja outro Grau diferente do que deveria ser se estivesse por sua conta apenas. [...] E a Causa [em um caso paralelo] não era porque a Capacidade de seu Corpo fosse sufocada pela Dignidade real [...], mas a Razão era que, ao Corpo natural, no qual detinha a terra, estava associado e unido o Corpo político, durante cuja Associação e União o Corpo natural partilha da Natureza e Efeitos do Corpo político.[9]

As dificuldades de definir os efeitos exercidos pelo corpo político — ativo no rei indivíduo como um *deus absconditus* — sobre o corpo natural real são óbvias. De fato, os juristas elisabetanos tinham de proceder, às vezes, com a cautela e a circunspecção de teólogos definindo um dogma. Não era tarefa simples permanecer coerente quando se tinha de defender ao mesmo tempo a união perfeita dos Dois Corpos do Rei e as capacidades muito distintas de cada corpo isoladamente. É uma verdadeira acrobacia que os juristas desempenham ao explicar:

Dessa forma, quando os dois Corpos no Rei se tornam um Corpo único, ao qual nenhum Corpo se iguala, esse Corpo duplo, do qual o Corpo político é maior, não pode possuir em Usufruto com nenhum isoladamente.[10]

No entanto [a despeito da unidade dos dois corpos], sua Capacidade de possuir no Corpo natural não é confundida pelo Corpo político, mas permanece inalterada.[11]

Não obstante esses dois Corpos serem a um só Tempo unidos entre si, a Capacidade de um não confunde a do outro, mas permanecem Capacidades distintas.

Ergo, o Corpo natural e o Corpo político não são distintos, mas unidos e como um Corpo único.[12]

Apesar da unidade dogmática dos dois corpos, era possível, contudo, uma separação entre os dois, ou seja, a separação que, em relação ao homem comum, é usualmente chamada Morte. No caso *Willion* versus *Berkley*, o juiz Southcote, secundado pelo juiz Harper, proferiu argumentos notáveis a esse respeito, como mostra a Sentença:

O Rei possui duas Capacidades, pois possui dois Corpos, sendo um deles um Corpo natural, constituído de Membros naturais como qualquer outro Homem possui e, neste, ele está sujeito a Paixões e Morte como os outros Homens; o outro é um Corpo político, e seus respectivos Membros são seus Súditos, e ele e seus Súditos

em conjunto compõem a Corporação, como disse Southcote, e ele é incorporado com eles, e eles com ele, e ele é a Cabeça, e eles os Membros, e ele detém o Governo exclusivo deles; e este Corpo não está sujeito a Paixões como o outro, nem à Morte, pois, quanto a este Corpo, o Rei nunca morre, e sua Morte natural não é chamada em nossa Lei (como disse Harper) a Morte do Rei, mas a Transmissão do Rei, sem que a Palavra (*Transmissão*) signifique que o Corpo político do Rei está morto, mas que há uma Separação dos dois Corpos, e que o Corpo político é transferido e transmitido do Corpo natural agora morto, ou agora removido da Dignidade real, para outro Corpo natural. De sorte que significa uma Remoção do Corpo político do Rei deste Reino de um Corpo natural para outro.[13]

Esta migração da "Alma", isto é, da parte imortal da realeza, de uma encarnação para outra conforme expressa pelo conceito da transmissão do rei é certamente um dos fundamentos de toda a teoria dos Dois Corpos do Rei. Ela preservou sua validade praticamente por todo o tempo vindouro. Contudo, o interessante é o fato de que esta "encarnação" do corpo político em um rei de carne não somente desfaz as imperfeições humanas do corpo natural, mas transmite "imortalidade" para o rei individual como Rei, isto é, em relação ao seu supercorpo. No caso *Hill* versus *Grange* (segundo e terceiro ano de Filipe e Maria), os juízes argumentaram da seguinte maneira:

E então, quando a Lei concede Recurso aos Titulares da Patente [...], e Henrique VIII é mencionado antes de ser Rei, e assim a Relação é para com ele enquanto Rei, ele, enquanto Rei, nunca morre, mas o Rei, em cujo Nome se dá a Relação com ele, para sempre continua.[14]

Nesse caso, o *rei* Henrique VIII ainda estava "vivo" embora Henrique Tudor tivesse morrido havia dez anos.[15] Em outras palavras, enquanto a humanidade da encarnação individual se mostrava negligenciável e uma questão de importância secundária, a essência eterna ou "deidade" do monarca era tudo que contava diante do tribunal desses juízes "monofisistas".

Inversamente, a "humanidade" ou o corpo natural do rei poderia tornar-se também de grande importância, como no caso *Sir Thomas Wroth* (15º ano de Elizabeth).[16] Sir Thomas havia sido nomeado por Henrique VIII como Escudeiro da Câmara Privada para o círculo de companhias de Eduardo VI, quando Eduardo ainda não era rei. Com a subida de Eduardo ao trono, Sir Thomas deixou de receber suas anuidades porque seu serviço, embora adequado a um príncipe, não era considerado conveniente à condição do Rei. O juiz Saunders argumentou que a continuidade do serviço após a entronização do rei teria sido justificada, por exemplo, em relação

a um Médico ou Cirurgião por seu Aconselhamento e Serviço ao Príncipe; e se o Rei morrer, e o Príncipe se tornar Rei, neste caso, o Serviço não é descartado [...], pois o Serviço deve ser feito em relação ao Corpo natural, que tem necessidade de

> Medicina e Cirurgia, e está sujeito a Enfermidades e Acidentes tanto depois da Adesão a si da Condição Real, quanto antes, de sorte que a Majestade real não provoca qualquer Alteração quanto ao Serviço neste caso. E o mesmo ocorre em outros Casos similares, quanto ao ensino de Gramática, Música, *et cetera*, ao Príncipe, onde o Serviço a ser prestado diz Respeito meramente ao Corpo natural, e não à Majestade do Corpo político.[17]

O mínimo que se pode dizer é que havia lógica nos argumentos dos advogados. Não menos lógicos, ainda que muito mais simples, eram os argumentos no caso *Calvin* (1608) relatados por Sir Edward Coke.[18] Nesse caso, os juízes arrazoaram que cada súdito jurado ao rei é jurado à sua pessoa natural, tal como o rei é jurado a seus súditos em sua pessoa natural: "pois a capacidade política é invisível e imortal, ou melhor, o corpo político não tem alma, pois é formado pela política do homem".[19] Além disso, a traição, isto é, "pretender ou planejar a *mortem et destructionem domini Regis*, precisa ser compreendida em relação a seu corpo natural, pois seu corpo político é imortal e não sujeito à morte".

Esses argumentos certamente refletem um raciocínio sólido, embora um ataque contra a pessoa natural do rei fosse, ao mesmo tempo, um ataque contra a corporação do reino. O juiz Southcote, na passagem citada (p. 24) do caso *Willion* versus *Berkley*, referiu-se ao símile do Estado como um corpo humano, uma "Corporação" em que o rei é a cabeça e os súditos são os membros. É claro que esta metáfora era muito antiga; permeou o pensamento político durante a Alta Idade Média.[20] Contudo, a forma na qual o juiz Southcote enunciava essa idéia antiga — "ele é incorporado com eles, e eles com ele" — aponta diretamente para a teoria político-eclesiástica do *corpus mysticum* que na época era citada com grande ênfase pelo juiz Brown no caso *Hales* versus *Petit*. A corte, naquela instância, estava voltada às conseqüências legais de um suicídio, que os juízes procuravam definir como um ato de "Perfídia". Lorde Dyer, o juiz superior, ressaltou que o suicídio era um crime triplo. Era uma ofensa contra a Natureza, uma vez que era contrário à lei de autopreservação; era uma ofensa contra Deus enquanto violação do sexto mandamento; por fim, era um crime cometido "contra o Rei pelo fato de que, com ele, o rei havia perdido um Súdito e (conforme Brown o denominou), sendo ele a Cabeça, perdeu um de seus Membros místicos".[21]

"Corpo político" e "corpo místico" parecem ser termos utilizados sem muita discriminação. De fato, Coke, ao discutir o corpo político do rei, acrescentava em parênteses: "e em 21 E. 4 [1482] é chamado um corpo místico".[22] É evidente que a doutrina da teologia e da lei canônica, ensinando que a Igreja, e a sociedade cristã em geral, era um "*corpus mysticum* cuja cabeça é Cristo", havia sido transferida pelos juristas, da esfera teológica para a do Estado, cuja cabeça é o rei.[23]

Seria fácil extrair dos *Relatórios* de Plowden, e também dos escritos de advogados posteriores, uma quantidade considerável de passagens similares.[24] Novos trechos de livro, contudo, não acrescentariam aspectos novos ao problema geral; e as passagens citadas, propiciando, como o fazem, a seiva da doutrina, bastarão para ilustrar a idéia principal, a tendência do pensamento e o dialeto peculiar dos advogados dos Tudor para os quais, compreensivelmente, "a coroa de um rei era um hieroglifo das leis".[25] Qualquer leitor dessas passagens nos Autos Legais ficará surpreso com a solenidade a que a linguagem legal ocasionalmente se eleva, apesar das aparentes extravagâncias da lógica de suas argumentações. Tampouco terá o leitor a menor dúvida quanto à fonte última desse linguajar que soa mais familiar ao ouvido do medievalista. De fato, basta apenas que se substitua a estranha imagem dos Dois Corpos pelo termo teológico mais corrente das Duas Naturezas para que nitidamente se perceba que o discurso dos advogados elisabetanos derivava seu teor, em última análise, da dicção teológica, e que esse discurso em si mesmo, para dizer o mínimo, era criptoteológico. A realeza, por meio dessa terminologia semi-religiosa, era explicitada, de fato, em termos de definições cristológicas. Os juristas, tão sugestivamente denominados pelo Direito Romano como "Sacerdotes da Justiça",[26] desenvolveram na Inglaterra não apenas uma "Teologia da Realeza" — expressão que se havia tornado habitual por toda parte do continente no curso dos séculos XII e XIII — mas elaboraram uma autêntica "Cristologia Real".

Essa observação não é de todo nova, embora até agora mal tenha sido avaliada. Maitland fez o comentário muito apropriado de que esses juristas ingleses estavam construindo "um credo da realeza que não sentirá vergonha nenhuma se colocado ao lado do Símbolo Atanasiano".[27] A comparação que Maitland provavelmente fez em um tom meio jocoso, meio sério, é perfeitamente clara e, na verdade, toca o ponto principal. De fato, nos argumentos dos advogados dos Tudor — "uma pessoa, dois corpos" — parecem ecoar e reverberar as famosas definições do Símbolo: "[...] non duo tamen, se unus. [...] Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum. [...] Unus omnino, non confusione substantiae, se unitate personae". A esse respeito, pode-se lembrar também que o Símbolo Atanasiano ficou extraordinariamente popular entre o laicato inglês desde que, por sugestão de Cranmer, foi incorporado ao *Book of Common Prayer*.* Inversamente, esse credo não foi adotado pelas igrejas protestantes do continente e, de certo modo, caiu no esquecimento mesmo entre os membros da Igreja Católica Romana, quando deixou de ser recitado regularmente aos domingos e quando os *Livres d'Heures* medievais, que costumavam contê-lo, saíram de moda.[28]

(*) Livro de ritual e orações da Igreja Anglicana. (N. T.)

Reconhecidamente, outros Credos também poderiam ser mencionados. Os argumentos jurídicos lembram, sobretudo, os argumentos "inconfundidos, inalterados, indivisos, inseparados" do Credo Calcedônico.[29] Em termos genéricos, é de grande interesse notar como, na Inglaterra quinhentista, através dos esforços dos juristas em definir eficaz e acuradamente os Dois Corpos do Rei, todos os problemas cristológicos da Igreja antiga relativos às Duas Naturezas mais uma vez foram atualizados e ressuscitados nos primórdios da monarquia absoluta. Da mesma forma, é esclarecedor examinar com seriedade esse novo Credo da Realeza em sua "ortodoxia". Qualquer movimento na direção do "arianismo" pode ser excluído quase *a priori*, uma vez que a co-igualdade do corpo natural do rei com o corpo político durante sua "Associação e Conjunção" está além de qualquer questão; por outro lado, a inferioridade do corpo natural *per se* em relação ao corpo político não é "ariana", mas está de perfeito acordo com o *minor Patre secundum humanitatem* do credo ortodoxo e dogma reconhecido. O perigo de um nestorianismo da realeza foi certamente grande em todas as épocas. Pode-se dizer, contudo, que os juízes se empenhavam em evitar uma cisão dos dois corpos enfatizando continuamente sua unidade, ao passo que a outra pedra oculta do "nestorianismo" — o conceito de um progresso heróico e meritório da *humanitas* para a *divinitas* — não era absolutamente problema em uma monarquia hereditária na qual a predestinação do sangue real ao governo não era posta em dúvida. A afirmativa freqüente de que apenas o corpo natural do rei podia sofrer das "Enfermidades que ocorrem por Natureza ou Acidente", e de que seu corpo político "não está sujeito às Paixões ou à Morte como o outro está", desfaz qualquer possibilidade de um patripassianismo ou sabelianismo, como se verificou em 1649. É muito ortodoxa também a atitude em relação ao donatismo, uma vez que os atos do rei são válidos a despeito da dignidade pessoal do corpo natural, sua "menoridade ou velhice", cujas imperfeições "são removidas pelo Corpo político"; por outro lado, o problema sacramental do *character indelibilis* do rei permaneceria sempre uma questão aberta a controvérsias.[30] Um toque de monofisismo foi sugerido acima e provavelmente não deve ser rejeitado: resultava da relativa indiferença à encarnação mortal ou individuação do corpo político. O brado dos puritanos, "Combatemos o rei para defender o Rei", aponta claramente na direção monofisista, e o conceito dos juristas concernente à continuidade da encarnação repetitiva do corpo político em corpos naturais intercambiáveis sugere de algum modo uma interpretação noética da realeza. Era considerável também o perigo de um monotelismo, uma vez que é difícil estabelecer uma distinção clara "entre a vontade da Coroa e o que o rei quer"; deve-se admitir, contudo, que os advogados da Coroa às vezes descobriam uma oportunidade para distinguir também entre as duas vontades, o que se tornou norma do Parlamento revolucionário no século XVII.[31]

O que está implícito em tudo isso não é o fato de que os advogados tomaram emprestado, conscientemente, das atas dos antigos Concílios, mas que a ficção dos Dois Corpos do Rei produziam interpretações e definições que necessariamente se assemelhariam àquelas produzidas em vista das Duas Naturezas do Deus-homem. Quem quer que esteja familiarizado com as discussões cristológicas dos primeiros séculos da era cristã ficará surpreso com a similaridade de discurso e pensamento nas escolas de direito, por um lado, e nos primeiros Concílios da Igreja, por outro; da mesma forma, com a fidelidade com a qual os juristas ingleses aplicavam, mais inconsciente que conscientemente, as definições teológicas correntes ao definirem o caráter da realeza. Considerada apenas em si mesma, essa transferência de definições de uma esfera para outra, da teologia para o direito, não é nada surpreendente ou mesmo notável. O método do *quid pro quo* — a utilização de noções teológicas para definir o Estado — processara-se durante muitos séculos, da mesma forma que, vice-versa, nos primeiros séculos da era cristã, a terminologia política imperial e o cerimonial imperial haviam sido adaptados às necessidades da Igreja.[32]

A vertente religiosa no interior da teoria política certamente foi forte durante a época da Reforma, quando o direito divino dos poderes seculares foi proclamado mais enfaticamente e quando as palavras de são Paulo, "Não existe poder senão o de Deus", atingiram uma importância anteriormente desconhecida em relação à sujeição da esfera eclesiástica à esfera temporal.[33] Apesar de tudo isso, não é necessário nem responsabilizar a alta motivação religiosa do século XVI pelas definições dos advogados dos Tudor, nem evocar a Lei de Supremacia mediante a qual o rei se tornou "papa em seu reino". Isso não exclui a possibilidade de que conceitos corporativistas e outros definindo o poder papal fossem diretamente transferidos e deliberadamente introduzidos na Inglaterra tudoriana para sustentar o poder real. No entanto, o costume dos juristas de tomar emprestado da eclesiologia e de utilizar linguagem eclesiástica com intenções seculares teve sua própria tradição de longa duração, pois era uma prática tão legítima quanto era antigo tirar conclusões *de similibus ad similia*.

Pode-se acrescentar que o estilo criptoteológico não era o ranço pessoal de algum advogado isolado dos Tudor, nem se restringia a um pequeno círculo de juízes. Alguns, tais como o juiz Brown, talvez tendessem a fazer grandes incursões pelas regiões místicas. Entretanto, os *Relatórios* de Plowden revelam os nomes de um número respeitável de advogados que alimentavam definições quase teológicas dos Dois Corpos do Rei. Plowden conta como, por exemplo, no "Spooner's", isto é, o Spooner Hall na rua Fleet, os juízes, oficiais e aprendizes estavam debatendo ansiosamente o caso do Ducado de Lancaster e discutindo sobre se o ducado havia sido passado a Henrique VII em sua condição de corpo natural do rei ou de corpo político do Rei.[34]

Portanto, essa deve ter sido a terminologia ordinária e convencional dos juristas ingleses daquele período e das gerações seguintes. É verdade que a jurisprudência continental também chegou às doutrinas políticas concernentes a uma majestade dual, uma *maiestas realis* do povo e uma *maiestas personalis* do imperador, juntamente com um grande número de distinções similares.[35] Os juristas continentais, contudo, não estavam familiarizados com instituições parlamentares como as desenvolvidas na Inglaterra, onde a "Soberania" não era identificada isoladamente com o Rei ou com o povo, mas com o "Rei no Parlamento". E conquanto a jurisprudência continental pudesse facilmente chegar a um conceito como o "Estado" em abstrato, ou identificar o Príncipe com esse Estado, nunca chegou a conceber o Príncipe como uma "corporação individual" — por certo, um híbrido de antecedentes complicados — da qual nunca se poderia excluir o corpo político representado pelo Parlamento. Seja como for, o Continente não ofereceu ao conceito "fisiológico" inglês dos Dois Corpos do Rei um paralelo exato — nem do ponto de vista terminológico, nem do ponto de vista conceitual.

O jargão dos Dois Corpos do Rei, contudo, não pode ser facilmente desconsiderado do pensamento político inglês. Sem as esclarecedoras — ainda que por vezes confusas — distinções entre a eternidade do *R*ei e a temporariedade do *r*ei, entre seu corpo político imaterial e imortal e seu corpo natural material e mortal, teria sido quase impossível ao Parlamento recorrer a uma ficção similar e conjurar, em nome e por meio da autoridade de Carlos I, corpo político do Rei, os exércitos que iriam combater o mesmo Carlos I, corpo natural do rei.[36] Mediante a Declaração dos Lordes e Comuns do dia 27 de maio de 1642, o corpo político do Rei era retido no e pelo Parlamento enquanto o corpo natural do rei era, por assim dizer, colocado no gelo.

> Admite-se [afirmava a doutrina parlamentar] que o Rei é a Fonte da Justiça e da Proteção, mas os Atos de Justiça e Proteção não são exercidos em sua própria Pessoa, nem dependem de seu desejo, mas por meio de suas Cortes e seus Ministros que devem cumprir seu dever nesse sentido, *embora o Rei em sua própria Pessoa deva proibi-los*: e, portanto, ainda que devam proferir Julgamentos contra a Vontade e o comando Pessoal do Rei, *são, no entanto, Julgamentos do Rei*. A Corte Suprema do Parlamento não é apenas uma Corte de Magistratura [...], mas é também um Conselho [...] para preservar a Paz e a Segurança públicas do Reino, e para declarar o desejo do Rei naquelas coisas que são condição para tal, *e o que eles fazem a respeito portam o selo da Autoridade Real, embora Sua Majestade* [...] *em sua própria Pessoa oponha-se ou interrompa as mesmas* [...].[37]

Logo após as resoluções de maio de 1642, cunharam-se medalhões exibindo o Rei no Parlamento. Na parte inferior de seu anverso, podem-se identificar os Comuns com seu Orador; na parte superior, os Lordes; e, no ápice, em uma plataforma de três degraus, o trono real no qual o rei, visível de perfil, está sentado sob um dossel (fig. 1).[38] Ele é claramente o corpo político do Rei e cabeça do corpo político do reino: o Rei no Parlamento, cuja tarefa era ficar junto dos Lordes e Comuns e, se necessário, até contra o corpo natural do rei. Dessa maneira, o Rei parlamentar não deixava de estar incluído no corpo do Parlamento, nem era o rei "em sua própria Pessoa" até então excluído. No anverso de um desses medalhões, a legenda PRO RELIGIONE•LEGE•REGE•ET•PARLAMENTO circundando a efígie da cabeça de Carlos I, corpo natural do rei. Ao mesmo tempo, contudo, esse corpo era advertido (no lado da efígie de um medalhão similar [fig. 1*f*]) pela convincente inscrição: DEVE OUVIR AMBAS AS CASAS DO PARLAMENTO PARA QUE PREVALEÇAM A RELIGIÃO VERDADEIRA E A LIBERDADE DOS SÚDITOS. Essa inscrição era uma citação literal da Declaração de 19 de maio de 1642, quando Lordes e Comuns convocaram o rei "para ser aconselhado pela sabedoria de ambas as Câmaras do Parlamento".[39] Mas o corpo natural do rei não mais poderia aconselhar-se com a sabedoria parlamentar; ele havia deixado Whitehall e Londres para fixar finalmente residência em Oxford. Outro medalhão, lançado mais tarde naquele ano, sintetizava um caso mais detalhado (fig. 2).[40] Na frente do novo medalhão, a imagem pessoal do rei desaparecera; em lugar dela, vê-se a imagem de um navio — não a costumeira "Nau do Estado", mas um navio de guerra: a marinha, desde 1642, aderira à causa parlamentar. O reverso permaneceu aparentemente inalterado. Encontram-se novamente as duas Câmaras do Parlamento e o Rei. O Rei, contudo, não está mais sentado sobre uma plataforma. Visível apenas dos joelhos para cima, assemelha-se a uma figura enquadrada pelas cortinas do dossel, muito à maneira de uma aparição da imagem do Selo Real, ou de sua parte central (fig. 3).[41] Afinal, foi pela autoridade do Selo que o Parlamento agiu contra o indivíduo Carlos I. A legenda PRO:RELIGIONE:GREGE:ET:REGE, "Pela Religião, Rebanho e Rei", diz, de modo bastante claro, por quem o Parlamento estava combatendo; e isso continuou verdadeiro também depois que a efígie de Carlos I, bem como a imagem do navio foram eliminados e substituídos pela efígie do comandante-em-chefe das forças parlamentares, Robert Devereux, conde de Essex (fig. 1*d*), ao passo que, no reverso, mais uma vez sobrevivia sem alteração o corpo político do Rei no Parlamento. Em outras palavras, o corpo natural do rei em Oxford tornara-se um inconveniente ao Parlamento; mas o corpo político do Rei ainda era útil: ainda estava presente no Parlamento, embora apenas em sua imagem chancelar — uma ilustração adequada do conceito justificando o brado puritano de "combater o rei para defender o Rei".[42]

Tampouco pode a ficção dos Dois Corpos do Rei ser pensada isoladamente dos acontecimentos posteriores, quando o Parlamento conseguiu processar, por alta traição, "Charles Stuart, reconhecido como Rei da Inglaterra e a esse respeito dotado de um poder limitado", e, por fim, executar exclusivamente o

corpo natural do rei sem afetar seriamente ou provocar danos irreparáveis ao corpo político do Rei — em contraste com os acontecimentos de 1793, na França. Havia grandes e importantes vantagens na doutrina inglesa dos Dois Corpos do Rei. Pois, como explicou o juiz Brown em certa ocasião:[43]

> Rei é um Nome de Continuidade, que deve sempre perdurar como Cabeça e Governante do Povo (como presume a Lei) enquanto existir Povo [...]; e nesse Nome o Rei nunca morre.

2

SHAKESPEARE: O REI RICARDO II

> *Ser gêmeo da grandeza e estar sujeito ao capricho do sopro*
> *dos estultos que só sabem sentir*
> *suas próprias dores.*
> *Quantas satisfações são proibidas*
> *aos reis para que os súditos se alegrem!* [...]
> *Que espécie és tu de deus, para sofreres muito mais*
> *do que os teus adoradores a condição humana!**

Tais são, na peça de Shakespeare, as meditações do rei Henrique V sobre a deidade e a humanidade de um rei.[1] O rei é "nascido gêmeo" não apenas com grandeza mas também com natureza humana e, portanto, "sujeito ao sopro dos estultos".

Era o aspecto humanamente trágico da "geminação" real que Shakespeare retratava e não as capacidades legais que os advogados ingleses reuniram na ficção dos Dois Corpos do Rei. Contudo, o jargão legal dos "dois Corpos" dificilmente pertencia apenas aos arcanos da guilda jurídica. O fato de que o rei "é uma Corporação em si mesma que vive para sempre" era um lugar-comum encontrado em um simples dicionário de termos legais como o do dr. John Cowell, *Interpreter* (1607);[2] e, mesmo antes, o cerne do conceito de realeza, refletido nos *Relatórios* de Plowden, havia passado para os escritos de Joseph Kitchin (1580)[3] e de Richard Crompton (1594).[4] Além disso, essas noções tornaram-se conhecidas quando, em 1603, Francis Bacon sugeriu para as coroas da Inglaterra e Escócia, unidas no reinado de Jaime I, o nome de "Grã-Bretanha" como expressão da "união perfeita dos corpos, tanto político como natural".[5] O conhecimento generalizado dos *Relatórios* de Plowden certamente se evidencia pela frase "O caso

(*) Para as referências às obras de Shakespeare, utilizou-se a tradução de Carlos Alberto Nunes em *Obras completas de Shakespeare*, Ed. Melhoramentos/Edições de Ouro, Rio de Janeiro, 1966. (N. T.)

se alterou, dizia Plowden", usada proverbialmente na Inglaterra antes e depois de 1600.[6] A suposição de que Shakespeare possa ter conhecido um caso (*Hales* versus *Petit*) relatado por Plowden não parece questionável[7] e ganha vigor com a evidência de que a peça anônima *Thomas of Woodstock*, da qual Shakespeare "tinha sua cabeça cheia de ecos" e na qual pode até mesmo ter atuado,[8] termina no trocadilho: "pois eu tenho pelejado em Plowden e não consigo achar nenhuma lei" (*for I have plodded in Plowden, and can find no law*).[9] Além disso, teria sido muito estranho se Shakespeare, que dominava o jargão de quase todo ofício humano, ignorasse a fala constitucional e judicial que o circundava e que os juristas do seu tempo empregavam de modo tão prolífico no tribunal. A familiaridade de Shakespeare com casos legais de interesse geral não pode ser posta em dúvida, e dispomos de outra evidência de sua associação com os estudantes das escolas de direito e de seu conhecimento dos procedimentos judiciais.[10]

Segundo opinião geral, pouca diferença faria saber se as sutilezas do discurso jurídico eram ou não familiares a Shakespeare. A concepção do poeta sobre a natureza gêmea do rei não depende de amparo constitucional, uma vez que tal concepção brotaria muito naturalmente de um estrato puramente humano. Pode parecer fútil, portanto, a mera colocação da questão sobre se Shakespeare empregava algum jargão profissional dos juristas de seu tempo, ou tentar determinar a matriz da cunhagem de Shakespeare. Tudo isso parece muito trivial e irrelevante, uma vez que a imagem da natureza geminada do rei, ou mesmo do homem em geral, era uma das concepções mais genuinamente shakespearianas. Apesar disso, se o poeta tivesse casualmente deparado com as definições jurídicas da realeza, o que provavelmente teria acontecido ao conversar com amigos nas escolas de direito, é facil imaginar o quanto lhe teria parecido pertinente o símile dos Dois Corpos do Rei. Seja como for, a essência viva de sua arte era revelar os diversos planos em atuação no ser humano, colocá-los uns contra os outros, confundi-los ou mantê-los em equilíbrio, tudo em função do padrão de vida que ele tinha em mente e desejava recriar. Como lhe deve ter sido oportuno, então, descobrir esses planos sempre conflitantes, legalizados, por assim dizer, pela "cristologia" real dos juristas e ao seu alcance imediato!

O conceito jurídico dos Dois Corpos do Rei não pode, por outros motivos, ser separado de Shakespeare. Pois, se essa imagem curiosa, que se esvaneceu completamente do pensamento constitucional, ainda possui hoje um significado muito concreto e humano, isso, em grande parte, deve-se a Shakespeare. Foi ele quem eternizou essa metáfora. Fez dela não só o símbolo, mas, de fato, a própria substância e essência de uma de suas melhores peças: *A tragédia do rei Ricardo II* é a tragédia dos Dois Corpos do Rei.

Talvez não seja supérfluo mencionar que o Henrique V shakespeariano, ao lamentar a dupla condição de um rei, imediatamente associa essa imagem ao rei

Ricardo II. Os monólogos do rei Henrique antecedem diretamente esse breve interlúdio no qual conjura o espírito do antecessor de seu pai e a cuja essência histórica a posteridade provavelmente deve este magnífico ex-voto conhecido como Díptico de Wilton.[11]

> *Hoje não, Senhor!*
> *Oh! hoje não! Esquece-te por hoje*
> *do crime de meu pai, por ter do cetro*
> *se apossado. Inumei de novo o corpo*
> *de Ricardo, deitando em cima dele*
> *mais lágrimas contritas do que as gotas*
> *de sangue que a violência fez correr.*
>
> (IV. i. 312 ss)

Refletindo sobre seu destino de rei, sobre a dupla natureza do ser rei, o Henrique V de Shakespeare tende a evocar seu Ricardo II, o qual — pelo menos no conceito do poeta — manifesta-se como o protótipo daquela "espécie de deus que sofre muito mais do que os seus adoradores a condição humana".

Parece relevante ao tema geral deste estudo e, por outro lado, também frutífero, investigar mais de perto as variedades de "duplicações" reais que Shakespeare desdobrou nas três intrigantes cenas centrais de *Ricardo II*.[12] As duplicações, todas iguais e todas simultaneamente ativas em Ricardo — "Desta arte, eu represento ao mesmo tempo muitas pessoas" (V. v. 31) —, são aquelas potencialmente presentes no Rei, no Bobo e em Deus; dissolvem-se, necessariamente, no Espelho. Esses três protótipos da "geminação" continuamente se interceptam, sobrepõem e contrapõem. No entanto, pode-se sentir que o "Rei" domina na cena da costa de Gales (III. ii), o "Bobo", no Castelo de Flint (III. iii) e "Deus", na cena de Westminster (IV. i), tendo o tormento do Homem como perpétuo companheiro e antítese em todos os cenários. Além disso, em cada uma dessas três cenas, encontra-se a mesma queda em cascata: da realeza divina para o "Nome" da realeza, e do nome para a miséria humana posta a nu.

É apenas gradualmente, e passo a passo, que a tragédia própria aos Dois Corpos do Rei se desenrola na cena da costa de Gales. Ainda não há cisão em Ricardo quando, em seu retorno da Irlanda, beija o solo de seu reino e enuncia aquela famosa e quase sempre citada afirmação da imponência de sua régia condição. O que expõe, de fato, é o caráter indelével do corpo político do rei, divino ou angelical. O óleo santo da consagração resiste à força dos elementos, ao "mar áspero e selvagem", já que

> *O curto sopro de homens terrenos é impotente*
> *para depor um rei que foi por Deus eleito.*
>
> (III. ii. 54 ss)

O sopro humano parece a Ricardo algo incoerente com a realeza. Carlisle, na cena de Westminster, enfatizará mais uma vez que o Ungido de Deus não pode ser julgado "por um sopro inferior" (IV. i. 128). Será o próprio Ricardo que, "com seu próprio sopro", libertará realeza e súditos ao mesmo tempo (IV. i. 210), para que, por fim, o rei Henrique V, após a destruição da realeza divina de Ricardo, possa justamente se queixar de que o rei está "sujeito ao sopro de qualquer tolo".[13]

Quando a cena (III. ii) começa, Ricardo, da maneira mais exaltada, é o "que foi por Deus eleito" e "substituto de Deus [...] ungido em seu conspecto" (I. ii. 37). Ainda é ele que, em tempos passados, dera "ouvido atento" às palavras de seu confidente, John Busshy, Orador dos Comuns em 1397, que, ao se dirigir ao rei, "não atribuía a ele títulos honoríficos, devidos e habituais, mas inventara termos incomuns e estranhos nomes, agradáveis antes à majestade divina de Deus que a algum mortal poderoso".[14] Ele ainda parece aquele conhecido por haver afirmado que as "Leis estão na boca do Rei ou, às vezes, em seu peito",[15] e haver exigido que "se olhasse para alguém, esta pessoa tinha de se ajoelhar".[16] Ainda está seguro de si, de sua dignidade e até do auxílio das hostes celestiais, à sua disposição.

> *Para cada homem alistado à força*
> *por Bolingbroke* [...]
> *tem Deus para Ricardo um dos seus anjos*
> *gloriosos, a que dá celeste paga.*
>
> (III. ii. 60)

Esta imagem gloriosa da realeza "Pela Graça de Deus" não perdura. Lentamente se dissolve à medida que as marés ruins afluem. Ocorre, então, uma curiosa mudança na atitude de Ricardo — como se fosse uma metamorfose do "Realismo" para o "Nominalismo". O Universal chamado "Realeza" começa a se desintegrar: sua "Realidade" transcendental, sua verdade objetiva e existência divina, tão brilhante pouco tempo antes, empalidece em um nada, um *nomem*.[17] E a meia-realidade remanescente assemelha-se a um estado de amnésia ou de sono.

> *Havia-me esquecido de mim próprio.*
> *Não sou rei? Indolente majestade,*
> *desperta! Estás dormindo. Pois não vale*
> *o só nome de rei vinte mil nomes?*
> Às armas, nome! *Um súdito mesquinho*
> *se atreveu a atacar tua grande glória.*
>
> (III. ii. 83 ss)

Esse estado de meia-realidade, de régio esquecimento e dormência, prefigura o "Bobo" da corte do castelo de Flint. De modo similar, o protótipo divino da geminação, o Deus-homem, começa a anunciar sua presença, à medida que Ricardo se refere à traição de Judas:

> *Víboras aquecidas no meu peito,*
> *que o coração me pungem! Oh! Três Judas,*
> *cada um mais traiçoeiro do que Judas!*
>
> (III. ii. 131)

É como se tivesse começado a ficar claro para Ricardo que seu vicariato de Deus Cristo pudesse implicar também um vicariato do homem Jesus, e que ele, o rei "que foi por Deus eleito", pudesse ter de seguir seu Mestre divino também em sua humilhação humana e assumir a cruz.

Contudo, nem o Bobo nascido gêmeo, nem o Deus nascido gêmeo são dominantes nessa cena. É apenas uma antevisão de sua proximidade, enquanto o corpo natural e mortal do rei dá um passo à frente:

> *Não me fale*
> *ninguém mais em conforto, mas em túmulos,*
> *epitáfios e vermes...*
>
> (III. ii. 145 ss)

Não só a humanidade do rei prevalece sobre a deidade da Coroa, e a mortalidade sobre a imortalidade, mas, pior, a própria realeza parece ter mudado de essência. Em lugar de ser isento "da Menoridade ou Velhice e outros Defeitos e Imbecilidades naturais", a realeza em si passa a significar Morte, e nada além de Morte. A longa procissão de reis torturados desfilando diante dos olhos de Ricardo é prova dessa mudança:

> *Pelo alto céu, no chão nos assentemos*
> *para contar histórias pesarosas*
> *sobre a morte de reis — como alguns foram*
> *depostos, outros mortos em combate,*
> *outros atormentados pelo espectro*
> *dos que eles próprios haviam destronado,*
> *outros envenenados pela esposa,*
> *outros mortos no sono;* assassinados
> todos! *É que, no centro da vazia*
> *coroa que circunda a real cabeça*
> *tem a Morte sua corte, e, entronizada*
> *aí, como os jograis, sempre escarnece*
> *da majestade e os dentes arreganha*
> *para suas pompas, dando-lhe existência*
> *fugaz, somente o tempo necessário*

para cena pequena, por que possa
representar de rei, infundir medo,
matar apenas com o olhar, inflada
de ilusório conceito de si mesma,
como se a carne que nos empareda
na vida fosse de aço inquebrantável.
E após se divertir à saciedade,
com um pequeno alfinete ela se adianta,
fura a muralha do castelo e, pronto:
era uma vez um rei!

(III. ii. 155 ss)

O rei que "nunca morre" foi aqui substituído pelo rei que sempre morre e sofre morte mais cruel que os outros mortais. Desapareceu a unidade do corpo natural com o corpo político imortal, "esse Corpo duplo, ao qual nenhum Corpo se iguala" (ver p. 24). Desapareceu também a ficção de qualquer tipo de prerrogativas reais, e tudo o que resta é a frágil natureza humana de um rei:

não zombeis, com solenes reverências,
do que é só carne e sangue. Despojai-vos
do respeito, das formas, dos costumes
tradicionais, dos gestos exteriores,
que equivocados todos estivestes
a meu respeito. Como vós, eu vivo
também de pão, padeço privações,
necessito de amigos, sou sensível
às dores. Se, a tal ponto, eu sou escravo,
como ousais vir dizer-me que eu sou rei?

(III. ii. 171 ss)

A ficção da unidade do corpo duplo se despedaça. Deidade e humanidade dos Dois Corpos do Rei, ambas claramente delineadas com algumas pinceladas, apresentam-se em mútuo contraste. Chega-se a um primeiro rebaixamento. A cena agora muda para o castelo de Flint.

A estrutura da segunda grande cena (III. iii) assemelha-se à primeira. É verdade que a realeza de Ricardo, seu corpo político, foi irremediavelmente abalada, mas ainda resta, embora esvaziada, a aparência de realeza. Pelo menos esta poderia ser salva. "No entretanto, seu olhar é de rei", afirma York no castelo de Flint (III. iii. 68); e, no estado de espírito de Ricardo, vigora, a princípio, a consciência de sua dignidade real. Preparou-se, de antemão, para parecer um rei no Castelo:

Um rei, escravo
da aflição, como rei, lhe acata as ordens.

(III. ii. 210)

E assim age; torce o nariz para Northumberland que havia omitido a costumeira genuflexão do vassalo e súdito diante de seu senhor feudal e representante de Deus:

Estamos admirados. Muito tempo
ficamos esperando que dobrasses
os trêmulos joelhos, por pensarmos
que nos considerasses rei legítimo.
Se ainda o somos, como se atreveram
teus membros a esquecer o pagamento
da homenagem terrível que é devida
à nossa real presença?

(III. iii. 73 ss)

As "cascatas" começam, então, a cair como o fizeram na primeira cena. As hostes celestiais são novamente conclamadas, desta vez, anjos vingativos e "exércitos de pestes", que Deus arregimenta em suas nuvens — "para nos socorrer" (III. iii. 85 ss). O "Nome" da realeza mais uma vez desempenha seu papel:

Oh! Não ser eu
tão grande quanto a minha dor, ou, ao menos,
menor do que o meu nome!

(III. iii. 136)

Perder o título *de rei? um* nome
de Deus, que seja assim.

(III. iii. 145 ss)

O nome irreal da realeza leva, mais uma vez, ao caminho de nova desintegração. Ricardo não personifica mais o corpo místico de seus súditos e da nação. É uma natureza miserável e mortal de um homem solitário que substitui o rei como Rei:

Darei as jóias
por um rosário; meu palácio esplêndido,
por um eremitério; as vestes ricas,
por andrajos de pobre; minha alfaia
lavrada, por um prato de madeira;
meu cetro, por bastão de peregrino;
meus vassalos, em troca das imagens
de dois santos, e meu imenso reino,
por sepultura exígua, pequenina
sepultura, um sepulcro obscuro e humilde.

(III. iii. 147 ss)

O calafrio dessas cláusulas anafóricas é seguido por uma profusão de assustadoras imagens da *macabresse* do Alto Gótico. A segunda cena — diferente da

primeira — não termina, contudo, nos surtos de autopiedade que lembram, não uma Dança da Morte, mas uma dança em torno do próprio túmulo. Segue-se, então, um estado de abjeção ainda maior.

O novo tom, indicando uma mudança para pior, é dado quando Northumberland pede que o rei desça para o pátio baixo do palácio para encontrar Bolingbroke, e quando Ricardo, cujo emblema pessoal era o "Sol emergindo de uma nuvem", retruca em uma linguagem de desconcertante lucidez e apavorantes trocadilhos:

Descer... Descer... Já vou, como o brilhante
Faetonte, que não tinha mais domínio
sobre os corcéis indóceis...
ao pátio baixo? Pátio baixo, é certo,
onde os reis se rebaixam, visitando
traidores e ficando às ordens deles.
Baixa, rei, que o sinistro mocho pia
onde exultar devera a cotovia.

(III. iii. 178 ss)

Em épocas distintas, notou-se o papel proeminente atribuído, em *Ricardo II*, ao simbolismo do Sol (fig. 4) e, de vez em quando, uma passagem parece a descrição de uma moeda romana, a *Oriens Augusti* (III. ii. 36-53; cf. fig. 32*c*).[18] A imagem do Sol, tal como enredada na resposta de Ricardo, reflete o "esplendor da catástrofe" em um estilo que evoca o *Ícaro* de Brueghel e a queda de Lúcifer do firmamento, refletindo também as "lascas de brilho... Que ao redor das asas de anjos decaídos pairam". Por outro lado, as "ordens dos traidores" podem ser reminiscentes dos "três Judas" da cena anterior. As imagens bíblicas, contudo, não são, em geral, importantes no castelo de Flint: são poupadas para a cena de Westminster. Em Flint, existe outra visão que, juntamente com os loucos Faetontes e Ícaros, agora é produzida pelo poeta.

mas vejo que disserto à toa
e que zombas de mim...

observa Ricardo (III. iii. 171), tornando-se autoconsciente e embaraçado. A repentina esquisitice é notada também por Northumberland:

Os infortúnios
fazem-no divagar como um lunático.

(III. iii. 185)

Nessa cena, Shakespeare conjura a imagem de outro ser humano, o Bobo, que é dois-em-um e a quem o poeta, em outros contextos, introduz com tanta freqüência como contraponto a nobres e reis. Ricardo II desempenha agora ambos os papéis: bobo de seu eu de rei e bobo da realeza. Em decorrência, torna-se um

pouco menos que meramente "homem" ou (como na praia) "corpo natural do rei". No entanto, apenas no novo papel de Bobo — um bobo se fazendo de rei, e um rei se fazendo de bobo — Ricardo é capaz de cumprimentar seu vitorioso primo e desempenhar até o fim, com Bolingbroke em genuflexão diante dele, a comédia de seu reino quebradiço e dúbio. Novamente ele "divaga como um lunático", isto é, em trocadilhos:

Aviltais, caro primo, esses joelhos
principescos, deixando que o vil solo
se orgulhe de beijá-los...
Levantai-vos!
Tendes o coração muito elevado,
sei-o bem; pelo menos a esta altura,
(leva a mão à altura da cabeça.)
embora calque o joelho a terra dura.

(III. iii. 190 ss)

Os juristas afirmavam que o corpo político do rei é extremamente vazio de "Defeitos e Imbecilidades naturais". Aqui, contudo, a "Imbecilidade" parece assumir o comando. Porém, o cerne mesmo ainda não foi alcançado. Cada cena, gradativamente, indica uma nova queda. "Corpo natural do Rei" na primeira cena e "Regiamente Bobo" na segunda: a esses dois seres geminados associa-se, na cena semi-sacramental de abdicação, a deidade geminada como uma condição ainda mais baixa. Pois o "Bobo" marca a transição de "Rei" a "Deus" e, ao que parece, nada poderia ser mais miserável que Deus na insignificância de homem.

Quando se abre a terceira cena (IV. i), novamente prevalece — agora, pela terceira vez — a imagem da realeza sacramental. Na praia de Gales, o próprio Ricardo havia sido o emblema da exaltação do reinado por direito divino; no castelo de Flint, havia tornado seu "programa" salvar pelo menos a aparência de rei e justificar o "Nome", embora o título não mais se adequasse a sua condição; em Westminster, ele próprio é incapaz de explicar sua realeza. Outra pessoa falará por ele e interpretará a imagem da realeza estabelecida por Deus e, muito a propósito, essa pessoa é um bispo. O bispo de Carlisle agora interpreta o *logothetes*; mais uma vez, ele obriga o *rex imago Dei* a aparecer:

Que vassalo
pode julgar seu rei? E das pessoas
aqui presentes, quem não é vassalo
de Ricardo? [...]
E ora o emblema da própria majestade
de Deus, seu capitão, representante
por ele eleito, ungido e coroado

há tanto tempo e sobre o trono posto,
vai ser julgado sem presente achar-se,
por um sopro inferior e dependente?
Deus não permita que em país cristão
almas de tal quilate a fazer venham
ação tão imoral, odiosa e negra.

(IV. i. 121 ss)

Tais são, em um estilo bem medieval, as características do *vicarius Dei*. Do mesmo modo, faz parte da tradição medieval encarar o presente contra o pano de fundo do passado bíblico, como faz o bispo de Carlisle. É verdade que ele deixa que Ricardo tire as conclusões finais e torne manifesta a semelhança do rei humilhado com o Cristo humilhado. No entanto, é o bispo que, por assim dizer, prepara o clima bíblico ao profetizar horrores futuros e prever o Gólgota da Inglaterra:

A anarquia,
o horror, o medo, o saque desenfreado
virão morar aqui, passando o nosso
país a ser chamado o novo campo
de Gólgota e depósito de crânios.

(IV. i. 142 ss)

O bispo, devido a seu discurso corajoso, imediatamente foi detido; mas, na atmosfera preparada por ele, entra o rei Ricardo.

Quando levado para o Salão Westminster, executa os mesmos acordes que o bispo, os do biblicismo. Aponta para a assembléia hostil, para os nobres que circundam Bolingbroke:

Não gritavam: "Salve!"
amiúde para mim? Assim fez Judas
com Cristo. Este, porém, de doze apóstolos
só num não encontrou fidelidade:
eu em nenhum, de doze mil vassalos.

(IV. i. 169)

Pela terceira vez, o nome de Judas é citado para estigmatizar os adversários de Ricardo. Logo seguir-se-á o nome de Pilatos, que tornará o paralelo inequívoco. Mas antes de ser entregue a seus juízes e a sua cruz, o rei Ricardo tem de se "desreizar".

A cena em que Ricardo "desfaz sua realeza" e libera seu corpo político para o ar rarefeito deixa o espectador sem fôlego. É uma cena de solenidade sacramental, uma vez que o ritual eclesiástico de desfazer os efeitos da consagração não é menos solene ou de peso menor que o ritual que erigiu a dignidade sacramental. Para não falar no cerimonial rígido observado na destituição de um cavaleiro da Ordem da Jarreteira ou do Tosão de Ouro,[19] havia o famoso precedente do papa Celestino V que, no Castel Nuovo, em Nápoles, "se desfizera", arrancando de seu corpo, com as próprias mãos, as insígnias da dignidade a que renunciava — anel, tiara e púrpura. Mas, enquanto o papa Celestino renunciava à sua dignidade diante de seus eleitores do Colégio dos Cardeais, Ricardo, o rei hereditário, renunciava a seu cargo diante de Deus — *Deo ius suum resignavit*.[20] A cena shakespeariana, na qual Ricardo "se desfaz com solenidade hierofântica", chamou a atenção de muitos críticos, e Walter Pater, acertadamente, denominou-a de rito invertido, um rito de degradação e uma demorada cerimônia torturante na qual se inverte a ordem da coroação.[21] Uma vez que ninguém tem o direito de tocar um dedo sequer no Ungido de Deus e régio portador de um *character indelibilis*,[22] o rei Ricardo, ao secularizar-se, expressa-se como seu próprio celebrante:

Terei de ser meu próprio sacristão?
Pois não faz mal; direi Amém...

(IV. i. 173)

Um a um, ele priva seu corpo político dos símbolos de sua dignidade e expõe seu pobre corpo natural aos olhos dos espectadores:

Vede agora a maneira por que eu próprio
vou me destruir: esta coroa incômoda,
retiro-a da cabeça; o cetro inútil,
jogo-o longe, varrendo do imo peito
todo o real orgulho de comando.
Com as lágrimas eu próprio tiro o bálsamo
de minha fronte; o diadema entrego
com minhas próprias mãos; com minha língua
renego meus sagrados privilégios;
minha palavra anula os juramentos
de todos os meus súditos; abdico
da pompa régia e toda majestade [...]

(IV. i. 203 ss)

Autodestituído de todas as glórias anteriores, Ricardo parece voar de volta a seu velho truque do castelo de Flint, ao papel de Bobo, quando profere a seu "sucessor" algumas aclamações ambíguas.[23] Dessa vez, contudo, o gorro de bobo da corte de nada lhe serve. Ricardo desiste de "desfiar o tecido de suas loucuras", que Northumberland, seu inimigo frio e calculista, pede-lhe para ler em voz alta. Não consegue, tampouco, proteger-se atrás de seu "Nome". Este também se foi para sempre:

Não tenho nome [...]
sem que possa saber como me chamo!

(IV. i. 254 ss)

Em um novo laivo de criatividade, tenta ocultar-se por trás de outra cortina. Cria uma nova brecha, uma pequena passagem para sua glória anterior através da qual escapar e, dessa maneira, sobreviver. Em oposição à sua realeza externa perdida, estabelece uma realeza interior, faz sua realeza verdadeira para retirar-se para o homem interior, para a alma, a mente e os "régios pensamentos":

A glória me tirais; mas a tristeza
que me é própria, terá sempre realeza.

(IV. i. 192 ss)

Invisível sua realeza, e relegada ao íntimo; visível sua carne, e exposta à desonra e ao ridículo, ou à pena e à zombaria — resta apenas um paralelo ao seu eu miserável: o escarnecido Filho do homem. Não só Northumberland, assim exclama Ricardo, será "condenado no livro do Céu", mas outros também:

E todos vós que me fixais de longe,
espicaçados pela minha própria
miséria, embora alguns, como Pilatos,
lavem as mãos, mostrando uma aparência
de compaixão: Pilatos, entregastes-me
à minha cruz de dor. Nada, nem toda
a água, vos limpará deste pecado.

(IV. i. 237)

Não é por acaso que Shakespeare introduz aqui, como antítipo de Ricardo, a imagem de Cristo diante de Pilatos, zombado como Rei dos Judeus e entregue à cruz. As fontes de Shakespeare, contemporâneas aos eventos, haviam transmitido essa cena sob uma luz similar.

> Nessa hora, ele (Bolingbroke) me lembrou Pilatos, que fez com que nosso Senhor Jesus Cristo fosse açoitado no poste, e depois fez com que fosse trazido diante da multidão dos judeus, dizendo: "Caros senhores, contemplai vosso rei!". E a multidão replicava: "Que seja crucificado!". Pilatos, então, lavou as mãos, dizendo: "Sou inocente do sangue justo". E entregou, assim, nosso Senhor para eles. Foi de um modo muito parecido que procedeu o duque Henrique, quando desistiu de seu legítimo senhor à populaça de Londres, para que, se fossem matá-lo, ele pudesse dizer: "Estou inocente deste feito".[24]

O paralelo entre Bolingbroke e Ricardo e entre Pilatos e Cristo reflete uma opinião generalizada entre os grupos antilancastrianos. Essa opinião foi, até certo ponto, ressuscitada na era Tudor. Porém, não é aqui muito relevante, pois, quando Shakespeare utiliza a comparação bíblica, integra-a ao desenvolvimento glo-

bal da desgraça de Ricardo, cujo nadir ainda não foi até aqui atingido. O Filho do homem, apesar de humilhado e escarnecido, continuou a ser o *deus absconditus*, o "Deus oculto" em relação ao homem interior, tal como o Ricardo de Shakespeare confiaria, por um momento, em sua realeza interior oculta. Essa realeza interna, contudo, também se dissolveu, pois, num repente, Ricardo percebe que, ao se defrontar com seu Pilatos lancastriano, não é de todo semelhante a Cristo, mas que ele próprio, Ricardo, tem seu lugar entre os Pilatos e Judas, porque não é menos traidor que os outros. Ou até pior: é um traidor de seu próprio corpo político imortal e da realeza tal como havia sido até o seu tempo:

Não posso ver; as lágrimas o impedem...
[Mas não] a ponto de não verem
nesta reunião um grupo de traidores.
Sim, quando os volto para mim, percebo
que eu sou também traidor como os demais,
porque meu coração foi conivente
no despojar o corpo de um monarca...

(IV. i. 244)

Ou seja, o corpo natural do rei se torna traidor do corpo político do Rei, "no despojar o corpo de um monarca". É como se a auto-acusação de traição por parte de Ricardo antecipasse a acusação de 1649, a de alta traição cometida pelo *r*ei contra o *R*ei.

Essa clivagem ainda não é o clímax das duplicações de Ricardo, uma vez que a cisão de sua personalidade prosseguirá sem misericórdia. Mais uma vez, emerge a metáfora da "realeza do Sol". Ela aparece, contudo, na ordem inversa, quando Ricardo irrompe nesta comparação de rara imaginação:

Fosse eu um rei ridículo de neve
posto em frente do sol de Bolingbroke,
para me derreter em gotas de água!

(IV. i. 260 ss)

Não é, porém, diante desse novo Sol — símbolo da majestade divina ao longo de toda a peça — que Ricardo "se derrete" e, juntamente com o seu eu, também a imagem da realeza no sentido litúrgico primitivo;[25] é diante de seu próprio rosto comum que se dissolve tanto sua majestade falida como sua humanidade anônima.

A cena do espelho é o clímax dessa tragédia da personalidade dual. O espelho produz os efeitos de um espelho mágico e o próprio Ricardo é o mago que, como o mago preso e encurralado dos contos de fadas, é obrigado a colocar sua magia em ação contra si mesmo. A face física refletida pelo espelho não é mais una com a experiência interior de Ricardo e sua aparência externa não mais idên-

tica à do homem interno. "Era esta a face?" — a pergunta tríplice e suas respostas refletem novamente as três facetas principais da natureza dupla — Rei, Deus (Sol) e Bobo:

Serão estas
as feições de quem tinha diariamente
dez mil pessoas sob seu teto e a todas
alimentava?
Será esta a face
que, à maneira do sol, deixava cego
quem a olhasse de frente? Era esta a face
que fez face a loucuras incontáveis
para, afinal, ter de baixar os olhos
diante de Bolingbroke?

(IV. i. 281)

Por fim, quando Ricardo, diante da "frágil glória" de seu rosto, lança o espelho no chão, despedaça-se não só o passado e o presente de Ricardo, mas todo aspecto de um sobremundo. Estava encerrada sua catoptromancia. As feições tais como refletidas pelo espelho traem seu despojamento de toda possibilidade de um segundo ou de um supercorpo — do corpo político pomposo do rei, da santidade do representante eleito do Senhor, das loucuras do bobo e até dos pesares mais humanos que residem no homem interno. O estilhaçamento do espelho significa ou é a ruptura de uma dualidade possível. Todas as facetas se reduzem a uma só: a face banal e a *physis* insignificante de um homem miserável é agora uma *physis* esvaziada de qualquer metafísica. É menos e, ao mesmo tempo, mais que a Morte. É a *transmissão* de Ricardo e a ascensão de um novo corpo natural.

Bolingbroke:
Conduza-o um dos presentes para a Torre.
Ricardo:
Oh, belo! Conduzir-me? Como açores
em torno a um rei são vossos condutores.

(IV. 1. 316 ss)

Plowden:
Transmissão é uma palavra que significa a existência de uma Separação dos dois Corpos; e que o Corpo político é removido do Corpo natural, agora morto ou afastado da Dignidade real, para outro Corpo natural.[26]

A tragédia do rei Ricardo II foi sempre considerada como uma peça política.[27] A cena da deposição, embora encenada dezenas de vezes após a primeira apresentação em 1595, não foi impressa, ou não teve permissão para tal, senão depois da morte da rainha Elizabeth.[28] Em geral, as peças históricas atraíam o povo inglês, especialmente nos anos seguintes à destruição da Armada espanhola; mas *Ricardo II* atraiu mais que o interesse habitual. Para não falar em outras causas, para os contemporâneos de Shakespeare, o conflito entre Elizabeth e Essex apresentava-se à luz do conflito entre Ricardo e Bolingbroke. É sabido que, em 1601, às vesperas de sua fracassada rebelião contra a rainha, o conde de Essex encomendou uma apresentação especial do *Ricardo II* no Globe Theatre para seus apoiadores e o povo de Londres. No curso do processo do Estado contra Essex, essa apresentação motivou considerável discussão por parte dos juízes da corte — entre eles, os dois maiores advogados da época, Coke e Bacon — que não podiam deixar de reconhecer as alusões ao presente, intencionadas na apresentação da peça.[29] Sabe-se também que Elizabeth encarava essa tragédia com muita desconfiança. Na época da execução de Essex, ela lamentava que "esta tragédia foi apresentada quarenta vezes em casas e nas ruas", e levava sua auto-identificação com o personagem-título até o ponto de exclamar: "Eu sou Ricardo II, vocês não sabem?".[30]

Ricardo II continuou a ser uma peça política. Foi proibida durante o reinado de Carlos II, na década de 1680. Talvez a peça explicitasse demais os últimos acontecimentos da história revolucionária da Inglaterra, o "Dia do martírio do abençoado rei Carlos I", tal como celebrado na época no *Book of Common Prayer*.[31] A Restauração evitou essas e outras memórias e não tinha nenhuma simpatia para com a tragédia que estava centrada não só no conceito de um rei mártir semelhante a Cristo mas, também, na idéia muito incômoda de uma separação radical dos Dois Corpos do Rei.

Não teria sido surpresa nenhuma se o próprio Carlos I concebesse seu trágico destino nos termos do *Ricardo II* de Shakespeare e do ser geminado do rei. Em alguns exemplares da *Eikon Basilike*, está impresso um lamento, um poema longo, alhures intitulado *Majesty in Misery* ("Majestade em desgraça"), atribuído a Carlos I e onde o desafortunado rei, se foi ele realmente o poeta, aludia obviamente aos Dois Corpos do Rei:

Com meu próprio poder ferem minha majestade,
Em nome do Rei, o próprio rei destronado.
Assim a poeira destrói o diamante.[32]

3
A REALEZA CENTRADA EM CRISTO

O ANÔNIMO NORMANDO

Embora não haja nenhuma dúvida de que a ficção legal dos Dois Corpos do Rei foi um aspecto característico do pensamento político inglês na era elisabetana e dos primeiros Stuart, seria impróprio inferir que tais especulações se limitassem aos séculos XVI e XVII ou carecessem de antecedentes.

Talvez não fosse de conhecimento geral, mas é provável que pelo menos um proeminente elisabetano, o arcebispo Matthew Parker, sabia que, quase cinco anos antes de seu tempo, um autor medieval anônimo tinha desenvolvido algumas noções curiosas acerca da pessoa "geminada" do rei. O arcebispo Parker, que, logo antes de sua morte em 1575, legara sua preciosa biblioteca a sua antiga universidade, a Corpus Christi, de Cambridge, possuía entre seus tesouros os únicos manuscritos remanescentes de alguns tratados teológicos e políticos sumamente interessantes que, por volta do ano 1100, haviam sido escritos por um clérigo desconhecido. Em uma linguagem ousada, os tratados revelam as veementes opiniões antigregorianas e fortemente monarquistas de seu autor; ainda respiram o fogo alimentado pela Questão das Investiduras. Desde sua primeira publicação, há cinqüenta anos, esses panfletos têm atraído cada vez mais a atenção dos historiadores; mas, apesar de todos os esforços de erudição, não foi possível determinar o nome de seu autor, embora a pesquisa mais recente não deixe dúvidas de que o "Anônimo" era normando e talvez até membro da alta hierarquia do clero do ducado da Normandia.[1]

Existem poucos problemas no campo da eclesiologia e da política que o Anônimo normando, que possuía sólidos conhecimentos de literatura teológica, liturgia e direito canônico, não conseguiu abordar em seu estilo sempre original, surpreendente e espirituoso. Entre os diversos tópicos que considerou oportuno discutir, está também o que mais tarde seria definido como *persona*

mixta, a "pessoa mista" na qual eram combinadas diversas faculdades ou estratos. É claro que se podem encontrar, tanto hoje como em qualquer outra época e sob quase todas as circunstâncias, "misturas" de todas as espécies de faculdades. A conjugação de duas esferas aparentemente heterogêneas, contudo, exercia uma atração peculiar em uma era ávida de reconciliar a dualidade deste mundo e do além, das coisas temporais e eternas, seculares e espirituais. Basta pensar na "mistura" de monge e cavaleiro postulada nas ordens da cavalaria espiritual para captar o padrão dos ideais que podem ter motivado aquele período. Quando um abade de Cluny era tido como *angelicus videlicet et humanus*, tratava-se mais do que uma simples metáfora escolhida ao acaso, porque deve-se lembrar que o monge pretendia exemplificar, enquanto ainda neste mundo e encarnado, a *vita angelica* dos seres celestiais.[2]

O que importa aqui é apenas a *persona mixta* na esfera político-religiosa, onde era representada principalmente pelo bispo e o rei, e onde a "mistura" referia-se à mescla de poderes e faculdades espirituais e seculares unidas em uma só pessoa. A capacidade dual, neste sentido, era uma característica costumeira e bastante comum ao clero durante o feudalismo, quando os bispos não só eram príncipes da Igreja mas também vassalos dos reis. Não é necessário procurar casos extremos como o do bispo francês que pretendia observar o mais estrito celibato enquanto bispo e, ao mesmo tempo, ser devidamente casado enquanto barão; ou o caso de Odo de Bayeux que, por sugestão de Lanfranc, foi processado pelo Conquistador como um conde e não como um bispo.[3] Isso porque, logo depois de 1100, a capacidade dual dos bispos foi enunciada em termos legais em uma série de concordatas que a Santa Sé firmou com os poderes seculares. É significativo, contudo, que uma distinção aparentemente tão óbvia como a distinção entre as espiritualidades e temporalidades de um bispo, com a qual o problema da investidura quase sempre se havia emaranhado de forma irremediável, só pôde ser estabelecida com grande dificuldade, e foi graças principalmente ao raciocínio claro de uma autoridade jurídica, Ivo de Chartres, que se inferiu, por fim, a conclusão lógica: o reconhecimento do status dual de um bispo. Sob o patrocínio de Ivo, o problema da investidura dos bispos com as temporalidades, acompanhada pela consagração eclesiástica, foi regulamentado na Inglaterra pela concordata de 1107 e, desse momento em diante, o status dos bispos-barões ingleses ficou claramente definido. *Habet duos status*, declararam os juízes reais de Eduardo I em relação ao bispo de Durham, que era, ao mesmo tempo, conde palatino; dessa forma, os juízes apenas formularam, embora com maior precisão, o que já havia sido descrito nas constituições de Clarendon (1164), bem como em outras ocasiões.[4]

Não só o bispo, mas também o rei figurava como uma *persona mixta*, porque lhe era atribuída uma certa capacidade espiritual como emanação de sua

consagração e unção. É verdade que a doutrina papal definitivamente negava ao rei um caráter clerical, ou relegava esse caráter a alguns títulos honorários e funções insignificantes.[5] Entretanto, os últimos autores medievais continuavam a enfatizar que o rei "não era meramente leigo" ou, na linguagem jurídica, "não era uma pessoa comum".[6] Por volta de 1100, contudo, quando o Anônimo normando escreveu seus tratados, o conceito do rei como pessoa dotada de qualidades espirituais ainda florescia e estava longe de haver passado de seu apogeu; dessa forma, grande parte do que o autor discute deve ser considerado contra o pano de fundo dos ideais medievais da realeza-sacerdotal.

A doutrina da *persona mixta* parece não ter relação direta com os Dois Corpos do Rei. A duplicação expressa pelo conceito da *persona mixta* refere-se a capacidades temporais e espirituais, mas não se refere aos corpos natural e político. Ou será que o supercorpo impessoal e imortal do rei manifestava-se, na Baixa Idade Média, de um modo ou de outro, envolvido na idéia mesma de seu caráter espiritual decorrente da clericalização do cargo real?[7] De fato, é para essa direção que aponta o Anônimo normando, um dos mais decididos defensores da essência espiritual de uma realeza como a de Cristo, e nada melhor do que aceitar sua sugestão e seguir sua orientação.

O mais conhecido e talvez o mais notável dos tratados anônimos é o *De consecratione pontificum et regum*. Como sugere seu título, a discussão do autor concentra-se nos efeitos das unções de ordenação de reis e bispos. O Anônimo normando, de modo muito lógico, parte do Velho para o Novo Testamento e, portanto, começa com as unções dos reis de Israel. Por enquanto, pode-se desprezar o fato de que o autor está se referindo não só à unção dos reis de Israel mas, também, à de Aarão e dos sumos sacerdotes israelitas, ao escrever:

> Assim, temos de reconhecer (no rei) uma *pessoa gêmea*, descendendo uma, da natureza, e a outra, da graça [...] Por intermédio de uma, pela condição natural, conformou-se com os outros homens; por meio da outra, pela eminência de (sua) deificação e pelo poder do sacramento (da consagração), excedeu a todos os outros. Em relação a uma personalidade, ele era, por natureza, um homem individual; em relação à sua outra personalidade, era, pela graça, um *Christus*, isto é, um Deus-homem.[8]

Essa passagem apresenta notável correspondência, ainda que em termos antes teológicos que constitucionais, com os argumentos dos juristas da era Tudor. Naturalmente os juristas não falavam sobre a graça, mas sobre o governo do povo inglês, e provavelmente teriam dito "descendendo, um [corpo], da natureza e o outro, do governo"; mas tanto o autor normando como os juristas tudorianos chegavam a uma ficção similar de um supercorpo real unido, de algum modo

misterioso, ao corpo natural e individual do rei. As similaridades entre os dois conceitos, contudo, não constituem justificativa para desconsiderar a existência de certa diferença "fisiológica" intrigante entre o rei "geminado" medieval e seu descendente Tudor bicorporificado.

Os reis a quem o Anônimo se refere são os *christi*, os reis ungidos do Velho Testamento, que haviam prenunciado o advento do verdadeiro *Christus* régio, o Ungido da Eternidade. Após o advento de Cristo na carne, e após sua ascensão e exaltação como Rei da Glória, a realeza terrestre passaria constantemente por uma transformação e a receber sua função própria na economia da salvação. Os reis da Nova Aliança não seriam mais os "prefiguradores" de Cristo, mas antes "figuras",* imitadores de Cristo. O monarca cristão tornava-se o *christomimētēs* — literalmente, o "ator" ou "personificador" de Cristo — que, no estágio terrestre, apresentava a imagem viva do Deus binaturado, mesmo com respeito às duas naturezas inconfundíveis. O protótipo divino e seu vigário visível eram levados a exibir grande similaridade, já que deviam refletir um ao outro; e, segundo o Anônimo, talvez houvesse uma única — porém essencial — diferença entre o Ungido na Eternidade e seu antítipo terrestre, o ungido no Tempo: Cristo era Rei e *Christus* por sua própria natureza, ao passo que seu representante na terra era rei e *christus* somente pela graça. Enquanto o Espírito "saltava" para dentro do rei terrestre no momento de sua consagração para torná-lo "outro homem" (*alius vir*) e transfigurá-lo no interior do Tempo, o mesmíssimo Espírito era uno, desde a Eternidade, com o Rei da Glória para permanecer uno com ele por toda a Eternidade.[9] Em outras palavras, o rei *torna-se* "deificado" por um breve período em virtude da graça, ao passo que o Rei celestial *é* Deus eternamente por natureza.

Essa antítese é reiteradamente aplicada pelo Anônimo. Não é invenção sua, apenas reproduz conceitos familiares à teologia. A antítese entre *natura* e *gratia* era comumente utilizada para indicar não só que a fraqueza da natureza humana era remediada pela graça, mas também que a graça inclinava o homem a participar também da natureza divina. Neste último sentido, a antítese entre *natura* e *gratia* constituía de fato o veículo para a primitiva "deificação" cristã do homem em geral, e não apenas para os reis consagrados e ungidos. O Anônimo, contudo, aplicava essa "deificação pela graça" preferencialmente ao rei, como emanação de sua unção e do ato ritual de consagração, e utilizava a antítese para destacar que a "eminência de deificação" dotava seu rei de um corpo de graça pelo qual se tornava "outro homem", excedendo a todos os demais — uma deificação que descreve como coextensiva à *apotheosis* grega e à antiga

(*) No original, o autor joga com as palavras *foreshadower* (prenunciador, pressagiador) e *shadow* (sombra, imagem). (N. T.)

consecratio romana.[10] É verdade que a antítese ajudava o Anônimo a observar muito estritamente a diferença inerente entre Deus e o rei; mas também o ajudava a borrar essa linha de distinção e demonstrar onde terminava a diferença entre "Deus por natureza" e "deus pela graça"; ou seja, no caso de *potestas*, do poder. A essência e substância do poder são iguais em Deus e no rei, seja esse poder possuído por natureza ou apenas adquirido pela graça.

> O poder do rei é o poder de Deus. Esse poder, especificamente, é de Deus, por natureza, e do rei, pela graça. Donde, o rei, também, é Deus e Cristo, mas pela graça; e o que quer que ele faça, ele o faz não simplesmente como homem, mas como alguém que se tornou Deus e Cristo pela graça.[11]

Assim, o rei manifesta a perfeita *christomimētēs* também em relação ao poder, uma vez que seu poder é o mesmo que o de Cristo. O autor pode acrescentar, portanto, que Aquele que é Deus e Ungido pela natureza age por meio de seu régio vigário que é "Deus e Cristo pela graça", e que *in officio figura et imago Christi et Dei est*.[12] Em outras palavras, o rei, ao contrário de um homem individual, é *in officio* o tipo e imagem do Ungido no céu e, conseqüentemente, de Deus.

Essas reflexões sobre a bipolaridade e, ao mesmo tempo, a unidade potencial entre natureza e graça levavam o autor ao conceito de seu rei personificador de Cristo como ser "geminado". Ele, o ungido pela graça, corresponde, enquanto *gemina persona*, ao Cristo binaturado. É a idéia medieval da realeza centrada em Cristo levada a um extremo raramente encontrado no Ocidente.[13] O rei é um ser geminado, humano e divino, exatamente como Deus-homem, embora o rei seja binaturado e geminado apenas pela graça e no âmbito do Tempo, e não por natureza e (após a Ascensão) na Eternidade: o rei terrestre não *é*, ele *se torna* uma personalidade gêmea mediante sua unção e consagração.

A própria expressão, *gemina persona*, não representa uma metáfora poética, mas é um termo técnico derivado e associado a definições cristológicas. O fato de que esse termo raramente fosse aplicado a Cristo é uma outra questão. Segundo o dogma ortodoxo, Cristo é *una persona, duae naturae*. "Pessoa gêmea", portanto, era uma expressão a ser evitada como dogmaticamente perigosa; era tão ruim quanto "duas Pessoas", uma vez que não excluía necessariamente uma interpretação nestoriana ou adocianista. Vale notar, contudo, que a imagem de "geminação", geralmente rara nesse contexto, ocorre com relativa freqüência nas atas dos primeiros concílios hispânicos. Pode-se encontrar certa oscilação nos numerosos credos produzidos pelos sínodos hispânicos, mas sua terminologia é dogmaticamente correta. O segundo Concílio Hispânico (619) enfatizava a *gemina natura* de Cristo e acrescentava corretamente que "essa *gemina natura* ainda constitui uma só pessoa".[14] O VI Concílio de Toledo (638) decidiu também com acerto que "homem e Deus são Um Cristo em duas naturezas [...] para que uma Quaternidade não acedesse à Trindade, se Cristo fosse

uma *geminata persona*".[15] Em 675, o XI Concílio de Toledo retornou ao termo "geminação" mas cuidadosamente o passou de *gemina natura* e *geminata persona* para *gemina substantia*, e explicou: "Portanto, ele tem em si uma *gemina substantia*, a de sua divindade e de nossa humanidade". E o Concílio cunhava, nesse contexto, a extraordinária sentença: *Item et major et minor se ipso esse credendus est*.[16] Por último, o XIV (684) introduzia uma nova variedade de geminação. A verdade é que, assim afirmavam os bispos, Cristo tem uma "vontade gêmea" — *gemina in eo voluntas, et operatio* — embora não seja dividido pela geminação de naturezas — *non naturarum geminatione divisus* —, mas seja integralmente Deus e integralmente homem.[17] Daí em diante, os termos natureza gêmea, pessoa gêmea, substância gêmea ou vontade gêmea parecem sair de moda nos Credos. Rabano Mauro menciona-os mais uma vez, ainda que em sentido negativo;[18] e apenas o termo *gigas geminae substantiae* de vez em quando aparece nos escritos cristológicos do século XII como um meio de refutar a tese de que Cristo era *geminatus* antes da Encarnação.[19]

O Anônimo normando estava bem familiarizado com as Atas dos concílios espanhóis, que constituíam uma seção de certas redações dos Decretos Pseudo-Isidorianos. O normando utilizou e citou repetidamente essa coleção; até avaliou os concílios espanhóis com certa circunspecção a fim de demonstrar que os reis visigodos — como reis, não como imperadores — normalmente convocavam, dirigiam e presidiam os sínodos de sua igreja territorial tal como os imperadores convocavam, dirigiam e presidiam os concílios da Igreja universal. Portanto, o modelo visigodo era um precedente importante que, de modo mais cômodo que o modelo imperial, era aplicável às condições anglo-normandas em uma época em que ainda não se formulara a proposição *rex est imperator in regno suo*.[20] Além disso, o Anônimo provavelmente tomava emprestada também dos concílios de Toledo a metáfora da "geminação" real. Pode parecer estranho que tenha transferido para sua doutrina decididamente cristocêntrica da realeza a única expressão que continha, em termos cristológicos, aroma nestoriano e adocianista, *gemina persona*. Entretanto, talvez não fosse possível atribuir ao rei uma "natureza" divina após haver constantemente repetido que o rei *não* era divino por natureza, mas pela graça. O axioma da *deificatio*, de tornar-se deus em oposição a ser Deus, trouxe à cristologia real do ano de 1100 uma certa afinidade com fórmulas nestorianas e adocianistas.[21]

O autor esgotou as possibilidades implícitas em sua idéia das capacidades duais do rei à imagem de Cristo. Esse conceito, na verdade, tornou-se veículo para todas as suas outras explicações, que nada deixaram a dever, em termos de consistência e habilidade, às teorias dos juristas da era Tudor. O Anônimo gosta do malabarismo com as duas pessoas do rei; mas, segundo o mesmo procedimento, sempre contrapõe entre si as figuras de Jesus *Christus* e Jesus *christus*, o Ungi-

do desde a eternidade e o ungido no Jordão durante seu sacerdócio na terra.[22] O autor leva ainda mais longe essas dicotomias, ou seja, até a Antiguidade pagã, obtendo, com isso, os mais curiosos resultados. Conquanto pareça estranho, é aceitável quando deduz que os *reges christi* do Velho Testamento, que prefiguravam o sublime *Christus regnaturus* no Céu, devem ser considerados — como reis — em um sentido superior ao Cristo humilde de Nazaré antes da Ascensão. Porém, é realmente desconcertante encontrar uma relação similar entre o imperador romano e Deus encarnado ou, para ser exato, entre Tibério e Jesus.[23]

É Jesus, o Filho do homem, que se submete a Tibério ao entregar o dinheiro do tributo.[24] Mas a qual Tibério entregava o dinheiro? O Anônimo cria outra *gemina persona* no imperador Tibério, quando interpreta a passagem:

> Ele disse "Dai a César o que é de César", e não "a Tibério o que é de Tibério". Dai ao poder (*potestas*), não à pessoa. A pessoa não vale nada, mas o poder é justo. Iníquo é Tibério, mas justo é César. Dai, não à pessoa que nada vale, não ao iníquo Tibério, mas ao poder justo e ao justo César o que lhe pertence [...] "Dai a mim e a ti", disse ele (a Pedro), "ao poder justo e ao justo César, de quem somos súditos, de acordo com nossa humanidade [...]" Pois ele sabia que era justo entregar a César as coisas que são de César [...] Em tudo isso, realizava a justiça. Pois era justo que a fraqueza humana sucumbisse diante da *divina potestas*. Ou seja, Cristo, segundo sua humanidade, era, então, fraco; mas divina era a *potestas* de César.[25]

O mínimo que se pode dizer sobre esta passagem é que se trata de uma extraordinária exageração de um princípio e, ainda que se mantenha no âmbito de conceitos costumeiros, opõe-se, contudo, aos mesmos. Tomada em si mesma, a exaltação da *potestas* harmoniza-se tanto com o ensinamento da Igreja quanto com a doutrina da "obediência submissa".[26] Evoca a tocante história do bispo de uma cidade em cujos portões batia o feroz rei dos hunos: "Sou Átila, o Flagelo de Deus". O bispo replicou simplesmente: "Que entre o Servo de Deus", e abriu o portão apenas para ser trucidado enquanto murmurava para o invasor a bênção: *Benedictus qui venit in nomine Domini*. O bispo havia venerado, mesmo em Átila, a Majestade divina.[27]

Essa lenda reflete, sem dúvida, um caso extremo de obediência passiva e de submissão cristã ao poder no espírito do conselho do apóstolo: "Os poderes constituídos são ordenados por Deus". Mas o Anônimo normando levava a deidade do poder *per se* a um extremo similar, quando colocava acima da humanidade do Deus-homem a divindade do César manifesta em Tibério, o homem. Nesse caso, como nos demais, o autor parte de sua *idée fixe* da "geminação" da monarquia em geral, independente de ser o monarca um rei judeu, um príncipe cristão ou um imperador pagão. Integra essa personalidade dual de deuses e reis ao seu engenhoso sistema e habilidosamente faz da *geminatio* a mola-mestra de todos os seus argumentos. O imperador Tibério surge como um ser "geminado"

na mesma medida que o próprio Deus-homem. Tibério enquanto homem é iníquo; mas é divino como César, é divino como encarnação do Poder, é *deus* e, ao mesmo tempo, em relação a Jesus, *dominus*. E a personalidade dual de Tibério torna-se tanto mais envolvida — e quase irremediavelmente —, quanto essa *gemina persona* imperial é contraposta a outra *gemina persona*, Jesus Cristo, o *unigenitus*, segundo sua deidade, e o *primogenitus*, segundo sua humanidade — distinções que o Anônimo, por sua vez, aplicará também ao rei.[28]

Desse confronto de suas personalidades duais, portanto, resulta o mais estranho quiasma imaginável. É como se a *potestas* de Tibério *qua* César fosse "aureolada", ao passo que Cristo, em sua servidão humana, permanecesse sem auréola. Ao mesmo tempo, contudo, o iníquo Tibério, em seu corpo natural individual, não tem auréola, ao passo que o Deus encarnado e individuado, ainda que um *Deus absconditus*, é aureolado até como homem.[29]

O Anônimo normando, entretanto, não se detém nesse ponto. Com argumentos similares, destaca que o bispo também é uma *gemina persona*, de sorte que, nesse sentido, não há diferença entre rei e bispo. Existe, no entanto, uma diferença de posição social e o autor substancia essa diferença de *ordo* entre rei e bispo mediante uma nova geminação: embora distinga o Cristo *Rei* do Cristo *Sacerdote*, converte essa dualidade em uma antítese e a iguala não apenas às naturezas divina e humana do Deus-homem (como era o costume), mas também com os cargos reais e sacerdotais na terra.

> Ambos [rei e bispo] são, em espírito, *Christus et Deus*; e, em seus cargos, atuam como antítipos e imagens de Cristo e Deus: o sacerdote do Sacerdote, o rei do Rei: o sacerdote age como o antítipo do cargo e natureza inferiores, isto é, Sua humanidade: o rei, como o do cargo e natureza superiores, isto é, Sua deidade.[30]

E isso ainda não é tudo, pois o Anônimo aplica o formão de seu método de cisão de personalidade em todo e qualquer ser, pessoa ou instituição. Havia aquela antiga contenda e competição entre Canterbury e York quanto à supremacia de uma ou da outra sé. O que, pergunta o Anônimo, pode pretender supremacia? Serão os tijolos e pedras da igreja de Canterbury? Ou será a construção da catedral de Canterbury que clama supremacia sobre a construção da catedral de York? Ao que parece, não são as pedras nem a construção material da igreja de Canterbury, mas é a Igreja imaterial de Canterbury, o Arcebispado, que clama superioridade. E onde se deve encontrar a superioridade de um arcebispo sobre outro? *In eone quod homo est, an in eo quod archiepiscopus est?*

É verdade que, no final, o autor rejeita ambas as pretensões; mas o ponto central é que, ao empregar sua tática usual, contrapõe o *homo* ao *archiepiscopus*, o homem contra o cargo, e os "tijolos" de Canterbury contra a "Sé" de Canterbury, tal como, em outra ocasião, contrapõe o "céu corpóreo" ao "céu incorpóreo".[31] E, de modo similar, cinde a unidade do pontífice romano, contrapõe o

cargo à pessoa do papa e confronta, como se poderia dizer por analogia, o "corpo político" do papa com o "corpo natural" do papa — acrescentando, no entanto, nesse caso, um estrato "infra-humano" para um papa que por acaso fosse um *peccator*.[32]

Qual o principal problema subjacente às teorias políticas do Anônimo normando, que tão nitidamente revelam a influência do método dialético na virada do século XI para o XII, e qual o significado dessas inúmeras "geminações"? Na verdade, o que choca não é tanto a distinção entre Cargo e Pessoa, já que isso não era muito incomum na Alta Idade Média. O próprio autor cita a afirmação de santo Agostinho sobre a obrigação do rei de servir a Deus: "Uma coisa é quando ele serve [a Deus] porque é um homem, e outra coisa quando serve porque é um rei".[33] A distinção entre cargo e pessoa foi fortemente sublinhada também em uma lei de 653 do rei Recesvindo, que, mediante o material espanhol contido nas Decretais Pseudo-Isidorianas, ficou amplamente conhecida. Nessa lei, o rei visigodo destacava que a honra era devida, não à pessoa do rei, mas ao poder real: não à mediocridade pessoal do rei, mas à honra de sua sublimidade: "Os direitos, não a pessoa, fazem um rei".[34] Com as devidas alterações, essa distinção foi formulada também em uma carta de Humberto de Silva Cândida ao patriarca Cerulário: [*Papa*] *qualis Petrus officio* [...] *non qualis Petrus merito* — "O papa é como Pedro por seu cargo [...] não é como Pedro por seus méritos".[35] E durante o grande conflito entre o Império e o Papado, o imperador Henrique IV traçou uma linha clara separando o cargo papal do indivíduo Hildebrando ao pronunciar sua sentença de deposição contra Gregório VII.[36]

Todas essas características são encontradas também, de modo manifesto ou latente, nos escritos do panfletista normando. Onde ele parece diferir dos demais é na filosofia que sustenta e edifica sua teoria, e no fato de que a duplicação das pessoas do rei não se funda na lei ou na constituição, mas na teologia: ela espelha a duplicação das naturezas em Cristo. O rei é o personificador perfeito de Cristo na terra. Uma vez que o modelo divino do rei é ao mesmo tempo Deus e homem, a *christomimētēs* real tem de corresponder a essa duplicação; e uma vez que o modelo divino é ao mesmo tempo Rei e Sacerdote, realeza e sacerdócio de Cristo devem refletir-se também em seus vigários, isto é, no Rei e no Bispo, que são, ao mesmo tempo, *personae mixtae* (espirituais e seculares) e *personae geminatae* (humanas por natureza e divinas pela graça).[37] De qualquer modo, as teorias do Anônimo não estão centradas na noção de "cargo" enquanto oposta a homem, nem em considerações constitucionais ou sociais; são cristológicas e cristocêntricas.

Apoiado pelo novo movimento dialético e influenciado, talvez diretamente, por Ivo de Chartres,[38] o Anônimo aplicava seu método de cisão da unidade às duas naturezas de Cristo e, em seguida, transferia os resultados, por uma analogia audaciosa, à *imago Christi* na terra. A ênfase excessiva na idéia de *Rex imago Christi* (em lugar de *Dei*!) evidencia que a analogia prevalecente entre o Deus-homem e sua imagem não deve ser buscada em uma distinção funcional entre "cargo" e "homem". Seria difícil, para não dizer impossível, interpretar a natureza divina de Cristo como um "cargo", uma vez que a natureza divina é seu "Ser". E o Anônimo, similarmente, visualiza em seu rei duas formas diferentes de "ser": uma, natural ou individual, e a outra, consagrada ou (como o autor a chama) deificada e apoteosada.[39] Em resumo, a visão do autor normando sobre o rei como *persona geminata* é ontológica e, como eflúvio de uma ação sacramental e litúrgica realizada no altar, é também litúrgica. No geral, sua visão está mais estreitamente associada à liturgia, à ação sagrada que em si mesma é imagem e realidade ao mesmo tempo, que à distinção de capacidades funcionais e competências constitucionais, ou aos conceitos de cargo e dignidade em oposição a homem. Não há dúvida de que a dialética do autor ameaça romper a unidade ontológica ao contrapor as naturezas entre si. Essa facilidade perigosa é o que o autor tem em comum com o desenvolvimento intelectual de seu tempo. Mas seria um erro grave ignorar o estrato essencialmente ontológico sobre o qual o Anônimo normando baseou a estrutura de sua filosofia da realeza, inequivocamente centrada em Cristo e, portanto, litúrgica.[40]

Essa filosofia não foi a dos tempos que se seguiriam. Freqüentemente se observou e se sustentou contra o Anônimo normando que seus panfletos anti-hierocráticos, movidos por uma crença mística no poder das unções sacramentais, não produziram efeitos práticos na época na qual foram escritos. Isso é correto. Na verdade, a vitória do revolucionário Papado da Reforma, na esteira da Questão das Investiduras e da ascensão do império clerical sob orientação papal, que monopolizou os estratos espirituais e os converteu ao domínio sacerdotal, negava todos os esforços para continuar ou renovar aquele padrão do rei-sacerdote da realeza litúrgica tão ardorosamente defendida pelo Anônimo. Por outro lado, os novos Estados territoriais que começaram a se desenvolver no século XII eram reconhecidamente seculares, a despeito de empréstimos consideráveis do modelo eclesiástico e hierárquico; o direito secular, inclusive o direito canônico secularizado, mais que os efeitos da sagrada unção, doravante justificariam a santidade do monarca. As idéias do Anônimo normando, portanto, não encontraram ressonância nem no campo eclesiástico nem no secular. Sua imagem da monarquia era inaceitável à hierarquia e não era mais de interesse relevante para o Estado secular. Dessa forma, a despeito do modernismo de seu método dialético e antitético, o padrão da realeza centrada em Cristo, pelo qual lutava, pertencia ao passado. Ele é o bastião dos ideais do período otoniano e saliano primitivo, bem como da Inglaterra anglo-saxônica, e em seus tratados resume as idéias políticas dos séculos X e XI. Mas, como todo bardo que glorifica uma era

ultrapassada, ele elabora e enfatiza exageradamente ideais antigos e, assim, torna-se o expoente principal da teoria cristocêntrica da realeza em sua forma mais concentrada, consistente e extrema. Seus tratados, dessa forma, devem ser utilizados, não como reflexo de idéias válidas em seu tempo ou prenúncio do futuro, mas como uma espécie de espelho que aumenta e, com isso, distorce ligeiramente os ideais correntes na era precedente.[41] Essa afirmação será confirmada, a seguir, por evidência iconográfica.

O FRONTISPÍCIO DOS EVANGELHOS DE AACHEN

Um tipo românico de crucifixo, conhecido como *Volto santo* e apresentando o crucificado com um diadema imperial na cabeça e a púrpura nos ombros, propicia talvez a fórmula iconográfica mais sucinta do caráter régio e ao mesmo tempo sacrificial do Deus-homem.[42] A brevidade e concisão compactas dessa fórmula são tão impressionantes que a imagem não deixa de provocar um impacto direto: o *Volto santo* é obviamente *una persona, duae naturae*. É claro que o tema das duas naturezas de Cristo constituiu, muitas vezes, objeto de representações artísticas, embora cada uma das naturezas, quase sempre, fosse figurada individualmente: o menino Jesus, ou Jesus carregando a cruz, na parte inferior do painel e, em um registro superposto, o Rei da Glória. No *Volto santo*, contudo, a dualidade é tão viva e expressa de modo tão vigoroso que o efeito é muito mais forte que nas imagens que apresentam as duas naturezas em separado.[43]

Somente no apogeu do período irredutivelmente cristocêntrico da civilização ocidental — *grosso modo*, o período monástico de 900 a 1100 — era possível também às duas naturezas da *christomimētēs* imperial reinando sobre a terra serem retratadas de uma maneira similarmente breve, ainda que iconograficamente muito diferente. A famosa iluminura dos Evangelhos de Aachen, realizada por volta de 973 na Abadia de Reichenau, mostra o imperador Oto II entronizado (fig. 5).[44] Está sentado em um trono em plataforma, como de costume, com uma almofada enrolada, enquanto seus pés repousam em um escabelo. Certamente é uma imagem imperial representativa do Estado, convencional no Ocidente desde a época carolíngia; mas há muito desprezo pelo costume e convenção artísticos no Códice de Aachen. O trono não está assentado em terra firme como seria o normal nas imagens do Estado dos preciosos manuscritos carolíngios e otonianos. Equilibra-se, aparentemente, no ar, pois o trono, bem como a imagem total do imperador, estão circundados por uma mandorla. Entretanto, o trono depende da terra; é carregado por uma *Tellus* agachada — a Terra em pessoa —, cujas mãos suportam os pés do escabelo. Ao mesmo tempo, a Mão de Deus

está vindo de cima, do céu, seja para colocar ou para tocar e abençoar o diadema na cabeça do imperador. A auréola divina, emoldurando a Mão de Deus, intercepta a auréola imperial, permitindo, dessa forma, que a cabeça do imperador seja colocada no tímpano formado pelas auras que se cruzam.

A imagem exibe três planos superpostos. A parte superior da figura do imperador é circundada pelas quatro bestas do Apocalipse, símbolos dos quatro evangelistas, portando uma bandeirola ou drapejamento branco. Bem abaixo dos pés do imperador, no primeiro plano da imagem, vêem-se quatro dignitários — dois arcebispos e dois guerreiros —, evidentemente representando os príncipes espirituais e seculares.[45] Na parte central, à direita e à esquerda do escabelo, estão duas figuras masculinas portando nos ombros mastros com flâmulas púrpuras e em um gesto de reverência, e talvez de adoração. Suas coroas sugerem serem eles de condição bem elevada — duques feudais ou, talvez, monarcas dos *regna*, cuja pluralidade era necessária para indicar a dignidade imperial.[46] Seja como for, são príncipes ou *reguli* dependentes do jovem *kosmocrator* que é alçado rumo ao céu ou para dentro do céu. Chega-se a pensar na descrição do poder do imperador — o poder como tal — apresentada, um século depois, pelo Anônimo normando. Este chama de grandioso e sagrado ao *potestas* imperial, o *cooperatrix* da graça de Deus e, por isso, com direito "a lidar com os sacramentos da fé católica e com os assuntos celestiais". Tira, então, suas conclusões:

> Portanto, o imperador, pelo Senhor Jesus Cristo, é dito elevado até o céu. Até o céu, digo, não até o céu corpóreo que é visto, mas até o céu incorpóreo que não é visto; ou seja, até o Deus invisível. Na verdade, foi elevado até Deus, uma vez que está de tal forma unido a Ele em poder que nenhum outro poder está mais próximo de Deus ou é mais sublime que o do imperador; de fato, todo outro poder é inferior ao seu.[47]

São as mesmas idéias mostradas na iluminura: o imperador elevado até o céu (*usque ad celum erectus*), todos os poderes terrenos inferiores ao seu, e ele próprio o mais próximo de Deus. O mais impressionante, com relação à iluminura, é o conceito do *imperator ad celum erectus*, já que é exatamente o que o artista retratou. Poderia ele ter conhecido a frase? Cronologicamente, não haveria nenhuma dificuldade. A frase é tirada da assim chamada *Collectio Hispana* ou *Isidoriana*, uma coletânea de cânones compostos provavelmente no século VII, atribuída a Isidoro de Sevilha, e mais tarde fundida com a coletânea Pseudo-Isidoriana. O fato de que a frase tenha realmente origem na *Hispana* é óbvio por uma simples razão: somente naquela coletânea encontramos uma corrupção textual das atas do Concílio de Calcedônia, no qual um dos bispos afirma modestamente que Deus *imperatorem erexit ad zelum* [isto é, *fidei*]. Em outras palavras, um escriba, ao copiar os cânones de Calcedônia, deturpou o texto e mudou *ad zelum* para *ad celum*; essa leitura equivocada deve ter chegado, talvez por intermédio dos canais do Pseudo-Isidoro, até o Anônimo normando, para quem

mesmo essa grande falsificação em favor da hierarquia poderia ser útil ao seu engenho monarquista.[48] A leitura não passa de um erro, embora um erro notável em si mesmo, já que mostra como era fácil, naqueles séculos, brotar da pena de um escriba uma exaltação extravagante do poder imperial.

Para o presente propósito, pode-se deixar de lado o texto da *Hispana*, pois é muito improvável que o pintor de Reichenau conhecesse essa leitura corrupta ao retratar o *imperator ad celum erectus*. Contudo, permanece fato que a glorificação do imperador tal como retratada pela iluminura dos Evangelhos de Aachen supera em muito o que era habitual na arte oriental ou ocidental. A imagem mostra o imperador na *maiestas* de Cristo, no trono de Cristo, mantendo a mão esquerda aberta e vazia como Cristo, com a mandorla de Cristo e com os símbolos animais dos quatro evangelhos quase inseparáveis das imagens de Cristo em Majestade. Uma capa de livro em marfim, de são Gall (fig. 7), e outra do início do século X, atualmente em Darmstadt (fig. 6), corroboram essa afirmação.[49] Esses paralelos demonstram que o imperador figura não como o mero *vicarius Christi* e antítipo humano do Monarca do Mundo no céu, mas quase como o próprio Rei da Glória — o verdadeiro *christomimētēs*, personificador e ator de Cristo. É como se o Deus-homem houvesse cedido seu trono celestial à glória do imperador terrestre no intuito de permitir ao *Christus* invisível no céu tornar-se manifesto no *christus* da terra.

Outros meios serviram igualmente para transmitir iconograficamente idéias correlatas. Chamou a atenção, recentemente, o mosaico na Martorana, em Palermo, representando a coroação do rei Rogério II pelas mãos de Cristo, onde o efeito desejado de tornar Deus manifesto no rei foi obtido por uma surpreendente semelhança facial entre Rogério e Cristo — uma duplicação (*Zwillingsbildung*) que encontra paralelo em certas imagens do período otoniano e tem precursores em moedas imperiais do século III e início do IV (ver fig. 32).[50] Nos Evangelhos de Aachen, contudo, indica-se a assimilação do imperador a Cristo, não por meio de semelhança facial e fisiológica entre monarca e protótipo divino, mas, antes, por uma semelhança cristológica e, de fato, metafisiológica: a imagem, em suma, representa as duas naturezas do imperador, humana e divina, ou melhor, na linguagem da época, um governante "humano por natureza e divino pela graça".

Certa interpretação da imagem deve provir da misteriosa bandeirola branca ou drapejamento tipo mantilha que tão insistentemente chama a atenção do espectador. Ela é conduzida pelos quatro evangelistas representados pelos símbolos apocalípticos e portada de tal maneira que as duas pontas da bandeirola mal tocam as coroas dos *reguli*. Uma dobra da própria faixa parece dividir o corpo do imperador; cabeça, ombros e peito estão acima da sua linha divisória; braços, tronco e pés permanecem abaixo. Há muito tempo observou-se que o drapejamento branco separa o céu da terra.[51] De fato, a cabeça do imperador não apenas toca o céu, mas está no céu, ou além dos céus, ao passo que seus pés no escabelo são carregados pelo subserviente *Tellus*, uma característica do domínio mundano reminiscente do Díptico de Barberini, de Gandhara, e de monumentos budistas posteriores ou, sobretudo, de um marfim contemporâneo no qual *Terra* sustenta os pés de Cristo crucificado (fig. 8).[52] A interpretação da imagem depende, com efeito, da interpretação da bandeirola, e o entendimento dos detalhes e ao mesmo tempo do todo será consideravelmente simplificado uma vez que se saiba o que a bandeirola designa.

A mantilha branca não é uma faixa ou uma bandeirola, nem é apenas um drapejamento ornamental: é um véu. Na verdade, é O VÉU, isto é, a cortina do tabernáculo que, segundo a mais antiga tradição oriental, simboliza o firmamento que separa a terra do céu. Em todas as épocas, sempre esteve viva no Oriente a especulação sobre o significado do véu, uma vez que as cortinas da iconostase, que possuem uma função definida nos ritos de todas as igrejas orientais, exigiam alguma explicação.[53] A interpretação do véu do tabernáculo como "firmamento", contudo, era muito comum também no Ocidente. Beda, por exemplo, em sua obra *On the tabernacle*, explica, de perfeito acordo com os comentadores orientais, que "o véu representa o firmamento". Acrescenta que quando o sumo sacerdote de Israel, uma vez por ano, no Dia das Expiações, passava pela cortina-firmamento do tabernáculo a fim de fazer a oferenda (Levítico 16, 12 ss), ele — como Cristo, o eterno Sumo-sacerdote — realmente "entrava no próprio céu" (*in ipsum coelum intravit*).[54] A cortina-firmamento, segundo o Êxodo (26, 31 ss), era, então, suspensa diante de quatro colunas. As colunas foram muitas vezes identificadas com os quatro cantos do mundo, mas também se atribuía plena competência a outras interpretações. Beda, por exemplo, identificava as quatro colunas com "os poderes das hostes celestiais, adornados pelas quatro virtudes". Intérpretes posteriores do tabernáculo afirmavam que as colunas significavam os Apóstolos.[55] Na iluminura de Reichenau, não são as hostes celestiais, nem as virtudes e nem os apóstolos, os creditados por representarem as quatro colunas que sustentam o véu do tabernáculo, mas as quatro *virtutes animais*, os evangelistas — o que é lógico, na medida em que a figura é anterior a um livro de evangelho.[56]

Seria agradável pensar que o artista, ao introduzir os quatro animais do Evangelho, pretendia também aludir à tarefa missionária do imperador. Afinal de contas, o imperador era "coroado por Deus" *ad praedicandum aeterni regis evangelium*, "para pregar o Evangelho do Rei Eterno". Essa idéia, que era exposta no ofício da "Missa para o Rei", foi repetida em muitas missas de coroação e foi programaticamente aceita pelos otonianos em sua política missionária.[57] A combinação de véu e animais, contudo, derivava diretamente dos mode-

los carolíngios seguidos pelo artista. Esses aspectos técnicos, por interessantes que sejam, não serão aqui abordados.[58] Apesar disso, deve-se mencionar que, em diversas bíblias carolíngias, existe uma figura mostrando os quatro animais com a imagem entronizada de um homem que porta um véu sobre a cabeça (figs. 9, 10). Essa iluminura confirma adequadamente a interpretação da bandeirola como "firmamento", pois o véu ondulando sobre a cabeça dessa figura masculina é descendente direto do véu que o antigo deus romano *Caelus* porta sobre a cabeça para indicar o firmamento (fig. 11).[59]

Simbolicamente, o véu do tabernáculo era tido como separação entre o céu e a terra. Segundo sua função original, a cortina, dentro do templo, separava o santuário do Santo dos Santos (Êxodo 26, 33). Para Beda, que novamente argumenta segundo o costume, essa divisão do templo surgia como um símbolo da Igreja que era também dupla: homens peregrinando embaixo, na terra, e santos, bem como anjos, governando em cima, nas alturas. Beda chegava a essa reflexão sobre a Igreja dupla porque o véu evocava-lhe as duas naturezas de Cristo, o Mediador, que era, ao mesmo tempo, o homem Jesus na terra e o co-monarca de Deus na eternidade.[60] No mínimo, Beda oferece uma pista que ajuda a compreender a cortina separadora como uma indicação das duas naturezas de Cristo.

A associação aparentemente estranha de Beda tornar-se-á menos enigmática quando nos voltarmos para outro item peculiar da iluminura de Aachen: a estatura manifestamente gigantesca do imperador cujos pés assentam-se na terra enquanto sua cabeça está no céu. Acontece que existe uma iluminura do contemporâneo de Oto no Oriente, o imperador Basílio II, que, de um modo semelhante, eleva-se como um gigante da terra até o céu (fig. 12) enquanto seus inimigos derrotados arrastam-se abaixo.[61] É claro que a figura gigante era uma marca distintiva não só dos imperadores helenísticos e romanos ou bizantinos glorificados por monumentos colossais, mas também de Cristo. Era um aspecto bem conhecido na crença popular cristã primitiva, principalmente nos círculos gnósticos e docetas, que pode mesmo ter derivado de uma tradição rabínica concernente a Adão: "O primeiro homem estendia-se da terra até o firmamento".[62] A visão de um Cristo gigante era também ortodoxa. Foi mantida viva no seio da Igreja por meio do Salmo 18: "Ele se rejubilou como um gigante a percorrer seu caminho".* E embora, no salmo, a estatura gigantesca de Deus — Justino o associa ao Héracles mítico — não tenha nenhuma relação óbvia com as duas naturezas, santo Ambrósio fala, a esse respeito, de Cristo como o *gigas geminae substantiae*. Posteriormente, o salmo foi tomado como uma alusão ora

(*) Na Bíblia de Jerusalém, a frase aparece da seguinte forma: "como alegre herói, percorrendo o caminho". A referência ao "gigantismo" de Deus (Sol) aparece, no entanto, em seguida: "Ele sai de um extremo dos céus e até o outro extremo vai seu percurso; e nada escapa ao seu calor" (Sl 19[18],7). (N. T.)

à Encarnação, ora à Ressurreição e Ascensão de Cristo.[63] E talvez o ambrosiano "gigante de duas substâncias" deva ser associado a uma interpretação-padrão da cabeça e pés de Cristo, corrente, então, no Oriente. "A cabeça significa a deidade de Cristo; os pés, sua humanidade", escreve Cirilo de Jerusalém;[64] e era muito comum, principalmente em relação a "os pés tinham o aspecto do bronze puro", do Apocalipse (1, 15), explicar que os pés de Cristo indicavam a Encarnação.[65]

Talvez o ambiente intelectual do período otoniano justifique que se tomem os escritos gregos em consideração. Não é necessário, contudo, recorrer a autores gnósticos ou a teólogos orientais para explicar a iluminura de Reichenau. Pareceria improvável, *a priori*, que o mestre dos Evangelhos de Aachen se tivesse inspirado em alguma coisa além do material convencional para sua imagem não convencional. De fato, há uma fonte nada obscura e que é decisiva: as *Enarrationes in Psalmos*, de Agostinho, que também podem se prestar a ilustrar a ambrosiana *gigas geminae substantiae*. Ao interpretar o Salmo 91, Agostinho exclama: "Oh, Cristo, que assentas no céu ao lado direito do Pai, mas estás com os pés e membros lutando na terra".[66] Nessa passagem, Agostinho apenas repetia uma idéia por ele abordada em detalhes em sua exposição sobre o salmo anterior. Nela discute a palavra "tabernáculo" (v. 10), e ressalta que a palavra era empregada para a carne humana.[67] "O tabernáculo de Deus é a carne. Na carne residiu a Palavra, e a carne foi feita tabernáculo para Deus." Agostinho, então, prossegue: "Nesse mesmo tabernáculo, o Imperador [isto é, Cristo] militou por nós — *In ipso tabernaculo Imperatur militavit pro nobis*". Mais uma vez, observa nessa passagem: "Ele está muito acima de todos os céus, mas, seus pés, ele os tem na terra: a cabeça está no céu, o corpo na terra". E, de modo a excluir toda possibilidade de uma dicotomia e preservar a expressão dogmática "Uma pessoa, duas naturezas", acrescenta: "Mas não devemos crer que a cabeça esteja separada do corpo: existe uma separação no espaço, mas uma união no amor".[68]

Deve-se mencionar que a exegese agostiniana desse salmo foi repetida muitas vezes e era de conhecimento geral. Passou para a glosa ordinária do saltério; é encontrada no comentário ao salmo atribuído a Beda; surge, mais tarde, nas glosas marginais do Saltério de Canterbury e na Exposição sobre o Saltério feita por Pedro, o Lombardo, e provavelmente pode ser encontrada também em muitos outros escritos.[69]

Não foi por mero acaso que o artista de Reichenau chegou a essas passagens. Encarregado, como parece ter sido, de desenhar uma imagem triunfal do imperador, voltou-se naturalmente ao Salmo 90 e consultou o comentário de Agostinho. Pois o Salmo 90 era o grande Salmo da Vitória, o salmo "imperial" *par excellence*, segundo a mais antiga tradição, porque contém o famoso versículo (v. 13): "Poderás caminhar sobre o basilisco e a víbora, pisarás o leão e o dragão".[70] De fato, esse salmo, por diversas razões, era tão irresistivelmente

imperial que as representações — raras e constituindo, antes, exceções — de Cristo no uniforme completo de um imperador romano — armadura dourada e broche de ombro com três pingentes (fig. 13) — estão, todas, associadas ao Salmo 90, 13, embora, em outros casos, "deuses de uniforme" constituíssem tema não raro retratado na Baixa Antiguidade.[71] Não há a menor dúvida, portanto, que a exegese agostiniana do Salmo 90 levou o artista a representar o imperador vivo semelhante a Cristo como *Imperator in tabernaculo militans*. Conseqüentemente, devolveu a palavra ambivalente, *tabernaculum*, de seu sentido figurado ("carne"), para o sentido original de tabernáculo: daí o "véu do tabernáculo" na imagem, que para ele se tornou também uma propriedade teatral essencial na divisão do corpo do imperador e na indicação da natureza geminada — *pedes in terra, caput in coela*.

Para compreender a função específica do véu, deve-se considerar ainda outro padrão iconográfico: a imagem da Ascensão de Cristo mostrando apenas os pés do Encarnado, enquanto corpo e cabeça já desapareceram no céu.[72] Talvez o conceito de *Christus Gigas* também tenha influenciado, ainda que não necessariamente.

> *Maximus ecce gigans scandit super astra triumphans*
> (*Eis que o maior gigante galga sobre as estrelas em seu triunfo*)

diz uma inscrição em verso explicando um quadro da Ascensão nos evangelhos de Bamberg, Alemanha, do início do século XI.[73] Seja como for, o novo tipo de iconografia da Ascensão, muito comum no século XIII e na Alta Idade Média, fez sua primeira aparição por volta do ano 1000 em dois manuscritos anglo-saxões, bem como nos Evangelhos de Bernward, Hildesheim, Alemanha (fig. 14).[74] É o marco de uma ruptura total com toda a tradição ocidental, bem como com a iconografia oriental. Até então, a Ascensão havia sido retratada nas formas de uma apoteose antiquada ou de uma epifania; agora, contudo, Cristo não se torna manifesto, mas desaparece no Céu.[75] Em outras palavras, enquanto *caput et corpus Christi* estão no céu, somente os pés — símbolo da Encarnação — permanecem como testemunho visível do fato histórico de que o Encarnado migrou para a terra. Além disso, é o firmamento que divide o corpo de Cristo e sugere as duas naturezas,[76] tal como o "firmamento" divide, no retrato de Oto II, em Reichenau, o corpo do imperador.

Na imagem do imperador, o firmamento — isto é, o véu do tabernáculo — ainda exige alguns comentários. O véu é suspenso pela Águia de João e pelo Anjo de Mateus, de tal modo que a queda das dobras deixa cabeça, peito e ombros, além das juntas dos braços do imperador, "acima", isto é, no céu, enquanto o corpo, inclusive as mãos, permanece "abaixo". Devemos lembrar que cabeça, peito, ombros e juntas dos braços eram os pontos em que o imperador era ungido com óleo santo. Essas partes de seu corpo, portanto, referem-se, por assim dizer, ao *christus domini*, enquanto o tronco e os membros são os de um homem comum. Pode ser estranho constatar que as mãos se encontram abaixo, não acima, do véu, uma vez que as mãos dos reis também eram ungidas. Mas acontece que esse detalhe está correto: a unção das mãos não era o costume na coroação imperial e ainda não fora tampouco praticada na coroação germânica de Oto II, em Aachen (961), embora fosse introduzida, um pouco mais tarde, em um Cerimonial de Coroação datado entre os anos de 980 e 1000.[77]

Mais difícil é explicar as outras partes do véu. O Leão de Marcos e o Touro de Lucas sustentam as pontas da cortina de modo tão hábil que as pontas apenas tocam as coroas dos dois *reguli* que guardam os flancos do escabelo do imperador, isto é, os pés que "militam na terra". Esse aspecto foi tomado de empréstimo aos modelos carolíngios nos quais as pontas do véu apenas tocam as bocas do Leão e do Touro que, brincalhões como dois cãezinhos, mordem as pontas soltas (fig. 10).[78] Nos Evangelhos de Aachen, contudo, tocar as coroas dos *reguli* possui um sentido visivelmente mais definido. Não se poderia encontrar explicação melhor que a contida nas palavras do Evangelho de São Pedro, em que o autor narra os acontecimentos na Ressurreição de Cristo: os soldados, em guarda na tumba, vêem dois anjos descendo das alturas e entrando no sepulcro; em seguida, vêem "como saem da tumba três homens [em lugar de dois]; e os dois amparam o Um; e dos dois, as cabeças alcançam *até o* céu; mas a cabeça do Um, a quem amparam, eleva-se *para além* dos céus".[79] Isso se encaixa quase com perfeição à cena tal como retratada pelo mestre de Reichenau. As cabeças dos dois *reguli* "alcançam até o céu", isto é, até as pontas do véu representando o firmamento; mas a cabeça da figura central, o imperador, "eleva-se para além dos céus".

Infelizmente, o pintor dos Evangelhos de Aachen não poderia ter estudado o evangelho apócrifo de Pedro, para o qual não se dispõe de nenhuma evidência de que fosse encontrado no Ocidente.[80] Mas ainda que tenha de excluir o Evangelho de Pedro enquanto possível fonte de inspiração,[81] ele pode nos ajudar a compreender as intenções do artista. De acordo com a interpretação agostiniana do Salmo 90, o artista tinha de mostrar que a cabeça do imperador estava *longe super coelos*. Ele poderia, contudo, demonstrar, de modo mais conveniente, que a cabeça estava "muito acima de todos os céus" ao permitir que o firmamento tocasse as coroas dos príncipes dependentes do imperador: suas cabeças atingem *até o* céu ou até o firmamento, mas a cabeça do imperador eleva-se *para além* dos céus. É um expediente puramente artístico que não parece exigir interpretação textual adicional; era tido como auto-explicativo.

Com isso, um outro detalhe do quadro ocupa seu lugar próprio: as quatro figuras de baixo, os príncipes espirituais e seculares. Se o plano do topo repre-

senta uma esfera "acima de todos os céus", e o plano médio uma esfera abaixo do céu mas atingindo "até o firmamento", então o terceiro, mais inferior, indicaria claramente a "terra" subcelestial. De fato, esse sentido particular da tripartição é corroborado por manuscritos carolíngios. O Apocalipse de Trier, por exemplo, ou a Bíblia de San Paolo (figs. 15a-b), mostra o *Maiestas Domini* de um modo similar: na terça parte superior, vemos Cristo com os quatro símbolos animais; na parte do meio, os 24 anciãos com os corpos nivelados nos joelhos e pés do Salvador e as auréolas tocando o firmamento; e na terça parte inferior move-se a multidão sem auréola com João, ou Isaías, por sua vez, no canto direito, onde, nos Evangelhos de Aachen, era o lugar do clero.[82]

Os modelos carolíngios são importantes porque servem de comentário onde o artista de Reichenau os segue, e são muito esclarecedores onde o artista opta pelo desvio. Uma comparação entre a iluminura de Aachen e as famosas imagens do trono carolíngio — de Carlos, o Calvo, por exemplo, na Bíblia viviana (fig. 16a) e no *Codex Aureus* (fig. 16b)[83] — demonstra claramente esse ponto. É verdade que existe um véu também nas iluminuras carolíngias; está atado às colunas do dossel-*ciborium* que abobadam o trono. Mas o véu não corta nem divide o corpo do monarca; separa sua cabeça *da* Mão de Deus. Na iluminura de Reichenau, contudo, a cabeça do imperador avança através da cortina ou "firmamento", de modo que o *dextera Dei* está agora em contato direto com a cabeça de Oto; além do mais, a própria linha do firmamento divide agora o corpo do imperador em duas seções: uma, supracelestial, e a outra, subcelestial. A comparação explica também a função dos quatro símbolos animais como portadores do véu: a cortina atada às colunas do dossel do trono não sugere a palavra "tabernáculo" nem poderia transmitir os sentidos de "firmamento" e "muito acima de todos os céus", que o pintor de Reichenau obviamente desejava expressar. Além disso, a própria presença dos animais, bem como da mandorla circundando o imperador, indica que ele está no lugar de Cristo, o Imperador "militando por nós no tabernáculo". Finalmente, o véu que divide o corpo enfatiza que o imperador na terra tem em comum com Cristo as duas substâncias — humano por natureza, mas divino pela graça e pela consagração.

Tudo isso resulta de uma filosofia do Estado muito diferente da sugerida pelas imagens do trono carolíngio. É verdade que a Mão de Deus Pai exala a divina bênção e graça também sobre o monarca carolíngio, e há uma relação entre o monarca em seu trono e o longínquo Pai no Céu; mas Cristo está ausente dessas cenas. O conceito carolíngio de uma realeza do tipo da de Davi era decididamente teocêntrico: "Tu és o vice-regente de Deus, e o bispo, apenas em segundo lugar, é o vice-regente de Cristo", como escreveu a Carlos Magno o erudito inglês Cathwulf.[84]

Nada poderia ser mais contrário ao pintor de Reichenau. Seu imperador está no lugar de Cristo, e a mão que se estende de cima para baixo está circundada por uma auréola em cruz: provavelmente não é a mão do Pai mas, antes, a do Filho.[85] Em suma, o conceito otoniano de monarquia expresso pelo artista de Reichenau não era teocêntrico; era assumidamente cristocêntrico. Cem anos ou mais de devoção monástica[86] centrada em Cristo também afetaram a imagem da monarquia. De fato, a singular iluminura de Reichenau é a manifestação pictórica mais poderosa do que se poderia chamar "realeza litúrgica" — uma realeza centrada mais no Deus-homem que em Deus Pai.[87] Conseqüentemente, o artista de Reichenau aventurou-se a transferir também ao imperador otoniano as "duas naturezas em uma pessoa" do Deus-homem. O mestre dos Evangelhos de Aachen expôs, de modo tão claro quanto o Anônimo normando em seus tratados, o conceito da *gemina persona* do monarca.

A AURA DE PERPETUIDADE

Coisas e circunstâncias difíceis de descrever em palavras são, por vezes, expressas de modo mais natural e sucinto por meio de uma fórmula iconográfica. Afirmou-se anteriormente que, no tratado do Anônimo normando, Tibério *qua* "César" surgia, por assim dizer, com uma aura, ao passo que o "íníquo Tibério", o homem individual, certamente estava sem aura. Essa metáfora, não por acaso adotada, pode realmente ajudar a esclarecer um outro aspecto ainda do conceito medieval da *gemina persona* do monarca.

Na arte da Alta Antiguidade, é comum encontrar-se a aura conferida àquelas figuras que poderiam personificar uma idéia ou noção geral supra-individual. Essa marca especial de distinção indicava que elas visavam representar, em todos os sentidos, um *continuum*, algo permanente e sempiterno para além das contingências do tempo e da corrupção. Províncias romanas, como o Egito, a Gália e a Espanha, eram às vezes representadas com uma aura — na *Notitia dignitatum*, por exemplo, da Alta Antiguidade.[88] Nesse caso, costumam-se chamar essas figuras femininas aureoladas de "abstrações" ou "personificações", o que é correto até certo ponto; é preciso ter em mente que o aspecto mais significativo de todas as abstrações e personificações é seu caráter supratemporal, sua continuidade no tempo. De fato, não era tanto a personificação que se tornava evidente pela auréola, mas o *Genius* da província individual, isto é, seu poder criativo e seminal perene, uma vez que *genius* deriva de *gignere*. Grande parte do que hoje se costuma associar a slogans tais como *Roma aeterna* ou *La France éternelle*[89] era expressa com muita precisão pelo *Aegyptus*, pela *Gallia*, pela *Hispania*, quando adornados com o nimbo. O mesmo era verdadeiro com relação

às noções ou virtudes: *Justitia* ou *Prudentia*, deusas da Antiguidade pagã, visavam representar forças de atuação perpétua ou formas perpetuamente válidas do Ser, quando retratadas na arte cristã com a auréola.[90] Em outras palavras, sempre que se coloca maiúscula em uma noção e, na língua inglesa, até o gênero muda do neutro para o feminino, o que se está realmente fazendo é "aureolando" a palavra ou a noção e indicando sua sempiternidade como idéia ou força.

Nesse sentido, e em grande parte no sentido do panfleteiro Anônimo normando, os imperadores bizantinos, até a Queda de Constantinopla e mesmo depois, eram representados com auréolas. A origem da auréola imperial e sua tradição, de um símbolo pagão da divindade até um símbolo cristão de santidade, não será aqui abordada.[91] A auréola do imperador bizantino, que, mesmo na era cristã, ainda se referia à τύχη, ao *genius imperatoris*, em épocas posteriores referia-se principalmente ao poder imperial como tal, considerado perpétuo e sempiterno e, com isso, venerável e sagrado também no sentido cristão, não obstante, é claro, a presença ou ausência de qualidades veneráveis ou santas no portante individual do diadema. Admitia-se que um imperador pudesse ser venerado também de modo individual e independente como um santo, como, por exemplo, Constantino, o Grande;[92] o nimbo, contudo, não dependia do arrolamento do imperador no catálogo dos hagiarcas. Indicava o portador e executivo do poder perpétuo derivado de Deus e tornava o imperador a encarnação de algum tipo de "protótipo" que, por ser imortal, era *sanctus*, não obstante o caráter pessoal, ou mesmo o sexo, de seu constituinte. A imperatriz Irene, por exemplo, quando governava (790-802) o império como regente de seu filho Constantino VI, era mencionada, nos documentos oficiais, não como "imperatriz", mas como "Imperador" — Εἰρήνη πιστὸς βασιλεύς.[93]

Além do mais, na Idade Média, talvez fosse maior que hoje a percepção das diversas categorias ou medidas de tempo. Amalar de Metz, por exemplo, em suas aclamações ao imperador Luís, o Piedoso, distingue com muita perspicácia o imperador individual do protótipo sempiterno; ele deseja "vida longa" ao "divino Luís", mas deseja sempiternidade ao "novo Davi" enquanto personificado pelo imperador carolíngio:

> *Divo Hludovico vita!*
> *Novo David perennitas!*

Em outras palavras, Luís era "aureolado" não como emanação do epíteto *divus*, mas por meio da *perennitas* do devoto rei de Israel no qual culminava e tornava-se manifesta a idéia do império carolíngio, o *regnum Davidicum*.[94] Foi, talvez, para competir com o imperador bizantino que o papa Gregório VII pleiteou a "auréola" para todo papa, como se fosse *ex dignitate officii*, porque o poeta da corte de Teodorico, o Grande, Enódio de Pavia, havia dito: "Quem pode duvidar que seja santo alguém cujo ápice de tão grande dignidade acentuou!".[95] O sentido exato desse tipo de santidade *ex officio* foi expresso muito claramente por Pedro Damião: "Uma coisa é *ser* santo pelos méritos de vida, e outra ser *chamado* santo devido ao exercício de seu posto".[96] É lícito indagar se o nimbo quadrado medieval ou *nimbus perfectionis*, que tantas vezes adorna bispos, padres ou diáconos anônimos como representantes de suas *ordo* eclesiásticas, não se refere à perfeição e sempiternidade do cargo consagrado *per se*, ou da *dignitas*, independentemente de seu ocupante.[97]

Além disso, o panfleteiro normando, ao contrapor os "tijolos de Canterbury" à "Sé de Canterbury", foi muito menos original do que parece. Os bizantinos, muito tempo antes, haviam proclamado que a essência, por assim dizer, "aureolada" da Roma antiga no Tibre, ou seu *genius* sempiterno, havia sido transferida para a Nova Roma no Bósforo e o que quer que restasse nas margens do rio italiano não passava de tijolos e pedras e entulho de edifícios dos quais, o *genius loci*, a vida perene, se havia evaporado.[98] O assim chamado *Versus Romae*, um poema anti-romano supostamente do fim do século IX, reflete tais opiniões de modo bastante claro.

> *Teus imperadores, há muito tempo, desertaram-te, Roma,*
> *E aos gregos se esvaneceu teu nome e honra* [...]
> *A florescente Constantinopla agora modela a Roma mais nova,*
> *O colapso moral e mural é teu destino, antiga Roma.*

E com um antigo palíndromo, o poeta conclui a primeira metade dos dísticos: *Roma tibi subito motivus ibit amor*, "Roma, o amor subitamente se esvanecerá de ti".[99] O corpo aureolado de Roma deixará seu corpo material ou, como teriam dito os juristas de um período muito mais tardio, será "transferido e transmitido do Corpo natural agora morto para outro Corpo natural". Dessa forma, o destino levara "Roma" a migrar de encarnação para encarnação, deambulando primeiro para Constantinopla e, mais tarde, para Moscou, a terceira Roma, mas também para Aachen, onde Carlos Magno construiu um palácio "Lateranense" e aparentemente planejava estabelecer a *Roma futura*.[100] Não devemos nos enganar: não eram comparações ou alegorias que seguiam o estilo de "Genebra, a Roma protestante".[101] Constantinopla, Aachen e outras pretendiam, cada uma, ser uma *nova Roma*, da mesma forma que um rei helênico ou imperador romano podia clamar ser um νέος Διόνυσος ou um νέος Ἥλιος, e um monarca carolíngio, um *novus David* e *novus Constantinus* — encarnações temporais da imagem de deus ou de herói, sua substância e força vital perpétuas. Eram detentores temporais da "auréola" de seus protótipos divinos ou heroicizados.[102]

Tudo isso parece até mais verdadeiro em relação a Jerusalém, ainda que a Jerusalém transcendental signifique antes Eternidade atemporal que continuidade no tempo. A cidade original de Cristo, o corpo material de Jerusalém, havia sido destruída por Tito; Aelia Capitolina, a nova fundação de Adriano sobre as

ruínas da cidade de Davi, era vazia de *metaphysis*. No entanto, a "Jerusalém aureolada" poderia baixar à terra a qualquer momento, mesmo que fosse somente durante a hora festiva na qual um novo santuário era consagrado e, então, conferir o brilho da Eternidade a alguma cidade insignificante ou mesmo à igreja da aldeia.[103]

A "auréola" sempre indicava, portanto, de um modo ou de outro, uma mudança na natureza do Tempo. Significava que a pessoa ou local individuais participavam também de uma categoria de "Tempo" diferente daquela que determinava a vida natural na terra, tal como a mentalidade medieval a entedia. É verdade que a auréola não removia seu portador para dentro da *aeternitas Dei*, que não possui continuidade porque, nela, todos os tempos, passados e futuros, estão presentes. No entanto, a auréola também removia seu portador: removia-o, em termos escolásticos, do *tempus* para o *aevum*, do Tempo para a Sempiternidade ou, de algum modo, para um *continuum* de tempo sem fim: a pessoa aureolada ou, antes, a pessoa *qua* auréola, sua *ordo*, "jamais morria". A auréola, além disso, significava que seu portador individual defendia vicariamente um "protótipo" mais geral, um Imutável no tempo mutável deste mundo e que, unida e associada a ele, havia uma imagem ou poder cuja verdadeira morada era o *continuum* interminável que a Idade Média passou a chamar *aevum*. Uma vez que o *aevum* era o hábitat das Idéias, *Logoi* ou Protótipos, bem como o dos "Anjos" da filosofia cristã alexandrizada, torna-se compreensível que, no final, o "Corpo político" do rei, concebido pelos juristas da era Tudor, denotasse tanta semelhança com os "santos espíritos e anjos", e que o *rex christus* do Anônimo normando fosse dotado também da natureza superior do Mediador, um rei humano por natureza e divino pela graça.[104]

Seria difícil encontrar uma ilustração mais adequada, e ao mesmo tempo mais deliciosa, do problema geral dos Dois Corpos do Rei em sua composição medieval primitiva, que a pequena narrativa inserida em uma homilia erroneamente atribuída a João Crisóstomo. É um sermão do Domingo de Ramos e o pregador desconhecido discute, muito a propósito, o papel importante desempenhado na economia da salvação pelo pequeno jumento que carregou o Messias para dentro da cidade de Jerusalém naquele dia.[105] A leal criatura não raro é mencionada nos escritos da patrística, onde geralmente se afirma que o *animal messianum* por fim retornara a seu proprietário anterior; e o pregador do Domingo de Ramos não constituía nenhuma exceção à regra quando passou a falar sobre o asno.

> É verdade que (disse ele), após o animal haver realizado seu ingresso na Jerusalém judia, retornou a seu dono; mas a profecia, associada ao animal, permaneceu na Judéia. Pois, daquele animal, Cristo não precisara da natureza visível, mas da inteligível; ou seja, não da carne, mas da idéia. Portanto, a carne retornara, mas a idéia permanecera: *caro remissa est, ratio autem retenta est.*[106]

Em outras palavras, o "corpo natural" do pequeno jumento, após haver servido em sua missão de cumprir ao pé da letra as profecias de Isaías (62, 10) e Zacarias (9, 9), foi devolvido a seu dono anterior; pois seu corpo visível e material não era mais necessário ao Senhor. O corpo messiânico sempiterno do jumento, contudo, sua *ratio* ou idéia ou protótipo, bem como a visão profética que defendia e que ajudou a realizar, eram todos indispensáveis no curso da salvação e inseparáveis da imagem do Messias. Dessa forma, o "corpo político" imortal do animal permaneceu na Cidade Santa com o Messias: foi "aureolado", envolvido pela luz divina de seu Cavaleiro.

Caro remissa, ratio retenta! Nesse sentido, Carlos I poderia ser dispensado e mandado para Oxford, mas sua *ratio* "aureolada" na forma de sua imagem chancelar permanecia no Parlamento — o que não implica que se deva sempre procurar em "Oxford" o jumento temporal não aureolado, ou procurar no "Parlamento" o jumento perpétuo aureolado.

4
A REALEZA CENTRADA NA LEI

DA LITURGIA À CIÊNCIA DO DIREITO

O Rei, *gemina persona*, humano por natureza e divino pela graça: tal era o equivalente da Alta Idade Média à concepção ulterior dos Dois Corpos do Rei — e também seu prenúncio. A teologia política nesse período inicial ainda era cerceada pelo arcabouço geral da linguagem litúrgica e do pensamento teológico, já que, até então, não se desenvolvera uma "teologia política" secular independente da Igreja. O rei, por sua consagração, estava preso ao altar enquanto "Rei" e não só — como em séculos posteriores — como simples pessoa. Era "litúrgico" como rei, porque e na medida em que representava e "imitava" a imagem do Cristo vivo. "Sois o vigário de Cristo; ninguém senão seu imitador é o verdadeiro senhor", proclamava o historiador Wipo no campo imperial.[1] "Em seu rei, reconhece-se, em verdade, Cristo reinando", fazia coro o santo cardeal Pedro Damião,[2] ao passo que o cardeal Deusdedit, seu contemporâneo mais jovem, incluía em sua coleção canônica as palavras com as quais o papa João VIII, em uma assembléia de bispos, havia louvado o imperador carolíngio, Carlos II, como o *salvator mundi*, "o salvador do mundo constituído por Deus", a quem "Deus estabelecera como Príncipe de Seu povo em imitação ao verdadeiro Cristo Rei, Seu Filho, [...] para que aquilo que ele [Cristo] possuísse por natureza, o rei pudesse alcançar pela graça".[3]

Previsivelmente, esse rei imitador de Cristo era concebido e interpretado também como o "mediador" entre o céu e a terra, um conceito de certa importância neste estudo porque toda mediação, de um modo ou de outro, implica a existência de um ser de natureza gêmea. Reis e bispos, escrevia o Anônimo normando em seu estilo habitual, "são consagrados e santificados no intuito de que [...] sejam santos; isto é, para fora da terra e fora do mundo sejam eles colocados à parte como mediadores entre Deus e o povo, recebendo a comunhão no céu e

moderando seus súditos na terra".[4] Idéias correlatas quanto a uma mediação do rei, ainda que com um desvio significativo em relação ao ponto de referência, eram manifestadas nesse período pelas Ordens de Coroação: "Em analogia ao Mediador entre Deus e os homens, o rei agirá como mediador entre o clero e o povo" — pois o rei, que em certo sentido também pertencia ao clero, "porta, como o *christus Domini*, o tipo [de Cristo] em seu nome".[5]

A linguagem do exemplarismo cristológico era integralmente utilizada para proclamar o rei como *typus Christi*.[6] Essa tipologia abrangia, na verdade, dois aspectos do cargo real: um, ontológico, e o outro, funcional, e ambos se refletiam nos títulos honoríficos que tantas vezes exaltavam o monarca medieval: "Imagem de Cristo" e "Vigário de Cristo". Enquanto a primeira designação talvez se referisse mais ao seu Ser, a segunda sublinhava juridicamente suas funções administrativas e referia-se basicamente ao seu Fazer. Nenhum desses títulos, em si mesmo, era específico sobre as duas naturezas, ou enfático quanto a alguma semelhança "fisiológica" entre monarca e Deus-homem; mas, enquanto vigorasse a ligação entre o monarca e Cristo nesses títulos, o rei poderia figurar, pelo menos potencialmente, como uma *gemina persona*, equivalente às duas naturezas do protótipo humano-divino de toda realeza terrestre. Entretanto, mesmo a relação meramente potencial entre o rei e as duas naturezas de Cristo foi confiscada quando as designações de "rex imago *Christi*" e "rex vicarius *Christi*", da Alta Idade Média, começaram a dissipar-se e deram lugar às de "rex imago *Dei*" e "rex vicarius *Dei*".

Sem dúvida, a representação do Príncipe como um símile ou um executivo de Deus era uma idéia sustentada pelo antigo culto do monarca, bem como pela Bíblia.[7] Daí por que os títulos e metáforas de *Deus* podem ser encontrados em todos os séculos da Idade Média. Quando, por fim, no rastro da clericalização do cargo real ao final do século IX, e sob a influência da linguagem das *Ordines* de coroação e seu ideal litúrgico de realeza, os títulos de *Christus* real começaram a predominar, é provável que nem sempre, ou nunca, fosse percebida a diferença entre um *vicarius Dei* e um *vicarius Christi*.[8] Sem embargo, quanto aos padrões devocionais em transformação e quanto ao tom religioso geral, que após o período carolíngio, em que o predicado *vicarius Dei* parece ter sido a regra, é notável uma clara preferência por *vicarius Christi* na era cristocêntrica dos otonianos e primeiros sálios.[9] A diferença entre as duas designações, contudo, passou a ser articulada e, com isso, historicamente significativa, quando o vicariato de Cristo foi postulado como prerrogativa da hierarquia — "Onde se encontram imperadores que assumam o papel de Cristo?"[10] — até que, finalmente, o título *vicarius Christi* tornou-se monopólio do pontífice romano.

Como sempre, diversos elementos da vida política, religiosa e intelectual concorriam para ocasionar a mudança geral e dissolver a imagem da realeza cen-

trada em Cristo. A magia das *Ordines* de coroação declinava sob o impacto da Questão das Investiduras. A questão em si, que, por um lado, desmantelava o poder secular da autoridade espiritual, da competência eclesiástica e da filiação litúrgica e, por outro, imperializava o poder espiritual, certamente teve sua parcela de responsabilidade. No entanto, o desenvolvimento dogmático-teológico do século XII rumo à definição da presença efetiva de Cristo no Sacramento também produzia um novo reforço da antiga idéia da presença de Cristo na pessoa do sacerdote que vicariamente celebrava a missa.[11] Além disso, o novo ímpeto dos estudos sobre Direito Canônico também se fazia sentir. O *Decretum Gratiani*, em duas passagens — de Hesych de Jerusalém e de Ambrosiastro —, igualava bispos e sacerdotes como *vicarii Christi*,[12] fato que induzia os decretistas a ampliar essa designação, ainda que não necessariamente no sentido papal.

> Onde estão agora aqueles que dizem que apenas o papa é vigário de Cristo? Com respeito à plenitude do poder, isto é verdade; mas, por outro lado, todo sacerdote é vigário de Cristo e de Pedro [...].[13]

Assim escrevia Huguccio de Pisa, entre 1187 e 1191, em sua *Summa super Decreto*, ao comentar a passagem de Ambrosiastro, e suas palavras mostram que, na sua época, deve ter sido bastante comum a aplicação quase exclusiva do título "vigário de Cristo" ao papa. Cerca de dez anos depois, o papa Inocêncio III restringia a noção de *plenitudo potestatis*, com respeito à qual nem mesmo Huguccio negava que apenas o papa tinha o direito de se chamar vigário de Cristo. Além do mais, com as decretais de Inocêncio III, o *vicarius Christi* papal fazia sua primeira aparição oficial, não na linguagem comum, mas nas compilações do Direito Canônico.[14] Daí em diante, os decretalistas, teólogos e filósofos escolásticos concentravam-se na interpretação desse título no sentido exclusivamente papal em que é, em geral, até hoje empregado.[15] Inversamente, os civilistas, baseando-se no vocabulário do Direito Romano e em certos autores romanos como Sêneca e Vejécio, passavam a intitular o imperador, quase sem exceção, como *deus in terris*, *deus terrenus* ou *deus praesens*. Aparentemente, pressupunham, com base em suas fontes, que o Príncipe era, acima de tudo, vigário de Deus, pois, como designação imperial, a expressão *vicarius Christi* não estaria, de modo algum, no âmbito de sua linguagem.[16] Dessa forma, o ideal cristocêntrico de monarquia passava a dissolver-se também sob a influência do Direito Romano. Doravante, a um *Christus in terris*[17] papal correspondia um *deus in terris* imperial. Como *pater subjectorum*, "pai de seu povo", é verdade que se atribuía ao Príncipe uma frágil semelhança com o invisível Pai no Céu;[18] mas o vigário do Deus visível encarnado, do Deus-*homem*, era o sacerdote, o supremo hierarca.

Essas mudanças na nomenclatura da Baixa Idade Média, geralmente difíceis de perceber e, no entanto, bastante reveladoras, eram apenas sintomas

superficiais de evoluções em estratos muito mais profundos do sentimento religioso ocidental. A devoção oficial e popular, após a era de são Francisco, tornava-se mais espiritualizada e ao mesmo tempo mais material e, concomitantemente, ocorria uma transformação evasiva, ainda que bem diferente, nos conceitos cristológicos. A relação do homem com Deus afastava-se do "realismo" do mistério centrado no objeto, para a bruma interior do misticismo centrado no sujeito, característico da Baixa Idade Média. Essas mudanças são muito evidentes no domínio da iconografia, onde, quanto mais tardia, mais o Deus-homem — exceto quando representado meramente "na carne" — torna-se quase indistinto do Deus Pai.[19] Na esfera política, o resultado foi a substituição do conceito marcadamente cristocrático-litúrgico de realeza por uma noção mais teocrático-jurídica de governo, ao passo que a "virilidade" da deidade e, com ela, a essência quase sacerdotal e sacramental da realeza gradualmente escapuliam do modelo divino que os monarcas posteriores afirmavam seguir. Para dizer isso de outra maneira: em oposição à realeza "litúrgica" anterior, a realeza por "direito divino", da Baixa Idade Média, seguia mais o modelo do Pai no Céu que o do Filho no Altar, e concentrava-se mais em uma filosofia do Direito que na fisiologia — todavia obsoleta — do Mediador binaturado.

A transformação não foi abrupta; foi, de fato, leve e sutil como a maioria das mudanças evolutivas da história. Apesar disso, houve um período de transição da realeza litúrgica inicial para a realeza por direito divino, da Baixa Idade Média, um período de contornos definidos durante o qual ainda existia uma mediação do rei, ainda que estranhamente secularizada, e durante o qual a idéia de sacerdócio real era investida da própria Lei. Os aspectos ontológicos anteriores de uma *christomimēsis* real inerente ao conceito da *gemina persona* do rei podem ter se tornado mais pálidos mas, em termos funcionais, ainda vigorava o ideal da duplicação geminada do Príncipe; tornava-se manifesto na nova relação do rei com o Direito e a Justiça, que substituía seu status anterior em relação ao Sacramento e o Altar.

A Jurisprudência mal existia como ciência e certamente ainda não entrara em vigor quando o Anônimo normando elaborou seus tratados contestadores. Cerca de cinqüenta anos depois, por volta de 1159, quando João de Salisbury escreveu o *Policraticus*, os termos legais já haviam penetrado a linguagem erudita e noções legais eram aplicadas com freqüência, embora ainda sem subverter os modos medievais de pensamento.[20] Por certo, João de Salisbury não era um jurista profissional, mas manuseava os volumes do Código de Justiniano e do Decreto de Graciano com a mesma facilidade com que manuseava o avultado volume de autores clássicos e textos da Patrística.

Em certos capítulos muito citados do início do Livro Quarto do *Policraticus*, João de Salisbury desenvolveu sua doutrina do *rex imago aequitatis*. A metáfora do rei como uma "Imagem da Eqüidade" ou "Imagem da Justiça" é muita antiga;[21] nem por isso invalida, por si só e em nenhum sentido, a noção do *rex imago Christi* ou abusa de seus limites — afinal, *Christus ipse ipsa iustitia*.[22] A versão de João de Salisbury sugere apenas uma ligeira variação do antigo tema, um desvio aparentemente insignificante do aspecto litúrgico para o aspecto legal de Cristo conforme representado pelo monarca. No caso de João de Salisbury, essa variação torna-se assim patente devido apenas à sua incorporação de máximas do Direito Romano ao monumental edifício de seu pensamento, onde se fundiam elementos hierocráticos e humanistas.

João de Salisbury tentava resolver o que hoje pode parecer autocontraditório ou um esforço para encontrar a quadratura do círculo, já que atribuía a seu Príncipe o poder absoluto e, ao mesmo tempo, limitação absoluta pela lei. A essência dessa pretensa antinomia é exposta no cabeçalho de um capítulo onde se lê:

> Que o Príncipe, embora não esteja limitado pelas amarras da Lei, é, contudo, servo da Lei, bem como da Eqüidade; que ele é portador de uma pessoa pública e que derrama sangue sem culpa.[23]

João de Salisbury não rejeita a validade essencial da máxima do Direito Romano que proclama o Príncipe como *legibus solutus*, pois concebe o mesmo como, de fato, livre das amarras da Lei. Isso não quer dizer, contudo, que esteja autorizado a praticar o mal. Está livre das amarras e restrições da Lei, da mesma forma como deve estar livre das algemas do pecado. Ele é livre e *legibus solutus* porque "deve agir com base em seu sentido inato de justiça",[24] e porque está obrigado *ex officio* a venerar a Lei e a Eqüidade por amor à própria justiça e não por temor de punição.[25] Não tem culpa quando derrama sangue por sua capacidade de juiz, pois o que ele faz em sua jurisdição, faz como "ministro da utilidade pública" e em benefício do bem comum. É e atua como uma *persona publica*. E nessa capacidade deve considerar todas as questões em função do bem-estar da *res publica*, e não de sua *privata voluntas*. Dessa maneira, quando o Direito Romano sustenta que a *voluntas* do Príncipe tem força de Lei, a referência parece ser feita não a suas vontades particulares, mas à *voluntas* nele ativa como *persona publica*.[26] Como pessoa pública, contudo, o Príncipe atende à utilidade pública e, conseqüentemente, o portador da *imago aequitatis* torna-se, ao mesmo tempo, o "servo da Eqüidade" — *aequitatis servus est princeps*.[27]

A antítese de João de Salisbury, entre *persona publica* e *privata voluntas*, parece conter, por implicação, a distinção entre o Príncipe como pessoa pública e o Príncipe como pessoa particular. Seria de esperar certa afirmação teórica de que o Príncipe como pessoa privada está sob a Lei, *legibus alligatus*, ao passo

que sua pessoa pública está acima da Lei, *legibus solutus*. Essa não é, contudo, a conclusão tirada por João de Salisbury. Como o Anônimo normando, ele não está particularmente interessado no Príncipe enquanto *persona privata*, pelo menos não nesse contexto, já que toda pessoa está, de algum modo, sujeita à Lei. Está interessado na *persona publica*, essa noção premonitória introduzida do Direito Romano e na qual se articularia a teoria política a partir da Baixa Idade Média. Nas passagens do *Policraticus* aqui discutidas, a tensão interna encontra-se na própria *persona publica* do Príncipe: como pessoa pública, ele, o Príncipe, é simultaneamente *legibus solutus* e *legibus alligatus*, é simultaneamente *imago aequitatis* e *servus aequitatis*, senhor e servo da Lei. A dualidade está no cargo em si, uma conclusão a que João de Salisbury era quase obrigado a chegar, com base em duas leis contraditórias do Corpus Romano, a *lex regia* e a *lex digna*, como será explicado a seguir.[28]

Talvez seja correto dizer que o Príncipe de João de Salisbury não é um ser humano no sentido comum. Ele é "perfeição", desde que chegue a ser Príncipe e não tirano. O Príncipe é — à boa moda medieval e, no entanto, em um novo sentido jurídico — precisamente a Idéia de Justiça que, em si mesma, está sujeita à Lei e, no entanto, acima da Lei porque é o fim de toda Lei. Não é o Príncipe, mas a Justiça que reina por meio de ou em um Príncipe, que é o instrumento da Justiça e, ao mesmo tempo, a *lex animata*, embora Salisbury não cite Justiniano a esse respeito.

Tudo isso pode parecer hoje nebuloso e ambíguo. Porém, nessa ambigüidade, é possível aprender a reconhecer a *gemina persona* do rei espelhada pela Lei, bem como a idéia de mediação transferida da esfera litúrgica para a jurídica.

FREDERICO II

Pater et filius Iustitiae

Duas gerações depois de João de Salisbury, o pensamento jurídico inequivocamente superava o espírito da liturgia: a Jurisprudência era agora chamada a criar sua própria espiritualidade secular.

O *locus classicus* de um novo padrão de *persona mixta* emergindo do próprio Direito é encontrado no *Liber augustalis*, a grande compilação de constituições sicilianas que Frederico II publicou (em Melfi, 1231) como Imperador Romano, embora em sua condição de Rei da Sicília — um rei verdadeiramente competente para atuar como *imperator in regno suo*.[29] O título I, 31 desse livro de códigos é dedicado à "Observância da Justiça".[30] É uma discussão jurídica e filosófica, tanto da origem do direito imperial de legislar como da obrigação do

imperador de proteger e observar a Lei. Claro que eram tópicos que os advogados da época haviam abordado com freqüência e não podiam surgir dúvidas quanto às prerrogativas e deveres gerais do Príncipe, que era reconhecido como a "fonte da Justiça".[31] As idéias e fórmulas correntes, contudo, eram reformuladas, de forma sucinta e clara, no *Liber augustalis*, e a linguagem majestática em que se expressava a declaração de Frederico mostrou-se impressionante o bastante para levar o glosador Andreas de Isérnia a exclamar: *Pulchre dictata est haec lex*,[32] ao passo que um pós-glosador, Mateus de Afflictis, sugeria que, para a elegância da expressão, os jovens deviam aprender de cor a constituição inteira.[33] Nessa lei, o imperador se reportava ao antigo direito de legislação possuído pelos quirites romanos e declarava:[34]

> Não sem grande aconselhamento e douta deliberação, os quirites, por meio da *lex regia*, conferiam ao Príncipe Romano o direito de legislar e, ao mesmo tempo, o *imperium*, para que da mesmíssima pessoa (governando [...] o povo por seu Poder) pudesse progredir a origem da Justiça, e de quem também procede a defesa da Justiça.[35] Portanto, por razões de utilidade e necessidade, como se pode demonstrar, eram feitas provisões para que, na mesmíssima pessoa, operassem juntas tanto a origem como a proteção da Justiça, para que o Vigor não faltasse à Justiça, e a Justiça ao Vigor.[36] Dessa forma, César deve ser, simultaneamente, *o Pai e Filho da Justiça*, seu senhor e seu ministro: Pai e senhor na criação da Justiça e na proteção do que foi criado; e de modo similar, ele deve ser, em veneração a ela, o Filho da Justiça e, ao administrá-la plenamente, seu ministro.

Conquanto a antífrase *pater et filius Iustitiae* pareça ser uma fórmula nova, metáforas desse tipo de ascendência intelectual eram propriedade comum do jargão jurídico da época. O imperador, um *pater legis*, a Justiça, uma *mater iuris*, e *ius*, por sua vez, o *minister vel filius Iustitiae*: tudo isso pode ser encontrado na literatura legal da época.[37] Além do paradoxo óbvio, talvez tenha sido principalmente a concentração dessas metáforas na pessoa do imperador vivo que conferiu um tom peculiar à linguagem do *Liber augustalis*. Além disso, na proclamação imponente e solene de Frederico, parecem sobrepor-se duas órbitas, a legal e a teológica. Afinal de contas, o documento originava-se de uma época em que estava em seu ponto mais alto a maré do movimento rotulado como "Jurisprudência imitando a Teologia". Portanto, não seria nada inesperado deparar-se com um semitom quase teológico em uma lei imperial; nesse sentido, tampouco escapava ao ouvido de um pós-glosador do código siciliano: o imperador atua *exemplo Dei patris et filii*, escreveu Mateus de Afflictis, lembrando também, na ocasião, que o imperador, segundo o Direito Romano, era *pater legis* e também *lex animata*.[38]

Tudo isso, no entanto, não explica ainda a fórmula da antífrase produzida pelo *Liber augustalis* e por meio da qual o imperador era decisivamente representado *et maior et minor se ipso*, isto é, como um "mediador", o pai e o filho da Justiça, com o que se consignava à própria Justiça uma posição intermediária similar: por implicação, era a um só tempo a mãe e a filha do imperador. O enunciado peculiar desse parágrafo não é autorizado pelo Direito Romano. Lembra, isto sim, certos laudatórios aplicados aos príncipes, e talvez também aos prelados, às vezes tratados como *filius et pater Ecclesiae*.[39] Entretanto, a fórmula aparentemente paradoxal descrevendo o relacionamento entre Príncipe e Justiça bem pode ter evocado outras associações na cabeça dos contemporâneos de Frederico: estavam acostumados a ouvir não só o louvor da Virgem Santa como "mãe e filha de seu Filho" (*Vergine madre, figlia del tuo figlio*), mas também o louvor do próprio Cristo como pai e filho de sua mãe virginal: "Sou vosso Pai, sou vosso Filho", cantava Wace, que apenas fazia eco a um motivo repetido em diversas variações por um coro inteiro de poetas.[40]

Estaria fora de questão supor que, por meio da fórmula do "pai e filho da Justiça", o legislador imperial pretendesse colocar-se no lugar de Cristo ou atribuir à virgem Justiça — a *Virgo Astraea* da écloga messiânica de Virgílio e outras fontes clássicas ocasionalmente referidas pelos juristas — o lugar da Virgem Maria, embora se saiba que todo tipo de *quid pro quo* tornava-se possível na interpretação alegórica.[41] A fórmula da antífrase do imperador pertencia a um diferente universo de pensamento. Adequava-se ao ambiente intelectual do "Século dos Juristas" em geral e, em particular, ao da *Magna Curia* de Frederico, onde os juízes e advogados deviam administrar a Justiça como sacerdotes; onde as sessões da Suprema Corte, encenadas com uma meticulosidade comparável à do cerimonial da Igreja, eram apelidadas de "sacrossanto ministério (mistério) da Justiça" (*Iustitiae sacratissimum ministerium* [*mysterium*]); onde juristas e cortesãos interpretavam o "culto da Justiça" em termos de uma *religio iuris* ou de uma *ecclesia imperialis*, representando um complemento e, ao mesmo tempo, um antítipo da ordem eclesiástica; onde, por assim dizer, a toga do funcionário legal era contraposta à toga do clérigo ordenado; e onde o próprio imperador, "a quem a mão do Grande Artífice criara homem", era dito *Sol Iustitiae*, o "Sol da Justiça", o título profético de Cristo.[42] Nessa teologia política, ou hibridismo político-religioso, as palavras do *Liber augustalis* — escritas pelo jurista e estilista Piero della Vigna,[43] formado em Bologna — encontram seu lugar definido.

No entanto, a imperial "teologia do governo", de Frederico, embora permeada pelo pensamento eclesiástico, influenciada pela dicção do Direito Canônico e imbuída da linguagem quase cristológica para expressar os arcanos do governo, não dependia mais da idéia de uma realeza centrada em Cristo. Os principais argumentos de Frederico e de seus conselheiros jurídicos eram derivados ou determinados pelo Direito — mais precisamente, pelo Direito

Romano. De fato, a função dual do imperador, de "senhor e ministro da Justiça", provinha da *lex regia* ou a ela se vinculava, como inequivocamente mostra a passagem citada do *Liber augustalis*; ou seja, provinha daquela famosa lei pela qual os antigos quirites costumavam conferir o *imperium* ao *princeps* romano, juntamente com um direito limitado de criar leis e de estar isento das leis.[44] Em conseqüência disso, uma ideologia estritamente centrada na Lei começou a suplantar o estrato da misteriosa *christomimêsis* predominante nos séculos anteriores.

A dupla possibilidade de interpretar a *lex regia* como base ora da soberania popular, ora do absolutismo real, é por demais conhecida para merecer aqui consideração. Nas *Institutes*, de Justiniano, bem como em outras obras, a *lex regia* era citada a fim de substanciar a afirmação de que, além das muitas outras maneiras de legislar, "também (*et*!) o que apraz ao Príncipe tem força de lei".[45] Mas, nos códigos de Justiniano, havia inconsistência e ambigüidade na medida em que não se dizia claramente se a *lex regia* supunha uma *translatio* plena e permanente do poder ao imperador *in genere* ou apenas uma *concessio* limitada e revogável ao indivíduo imperador *in persona*.[46] Foi essa ambigüidade, na Baixa Idade Média, que levou, entre outras soluções, à construção de uma soberania dual, uma *maiestas realis* do povo e uma *maiestas personalis* do Príncipe.[47] Frederico II não chegava a uma dualidade desse tipo. Tampouco chegava ainda à formulação que, ao final de seu século, definia a posição do monarca como derivada igualmente do povo e de Deus, *populo faciente et Deo inspirante*.[48] Nem teria feito a distinção entre império e imperador sugerida por Acúrsio, seu contemporâneo, e mais tarde acentuada por Cino de Pistóia: "O imperador brota do povo; mas o império provém de Deus e, porque preside sobre o império, o imperador é chamado divino".[49] Frederico pode ter antecipado a essência e a idéia central dessas fórmulas; mas não foram nem cunhadas nem aplicadas por ele e nem sequer eram suas. Além disso, com relação ao seu poder de legislador, dependia dos especialistas em Direito Romano de sua própria época que, no geral, excluíam do povo um poder legislativo independente, porque consideravam o Príncipe como legislador legítimo exclusivo e intérprete último da lei. Apesar disso, Frederico II deduzia da *lex regia* uma dupla obrigação expressa por ele em uma sentença clara que, à semelhança de João de Salisbury, sustentava que César era, ao mesmo tempo, "Pai e Filho da Justiça".

A interpretação de Frederico para as relações do monarca com a Lei baseava-se, no que dizia respeito à Lei Justiniana, não só na *lex regia*, à qual constantemente se referia e atribuía grande proeminência em seu código e cartas,[50] mas também na *lex digna*. Essa lei, habitualmente citada pelos glosadores em associação com a *lex regia* (nesse sentido, João de Salisbury não constituía exceção), não abolia nem reduzia as ambigüidades. Os imperadores Teodósio e Valentiniano, de quem emanava a *lex digna*, haviam feito uma declaração implicando

que, moralmente, o Príncipe estava obrigado a observar até mesmo as leis às quais, legalmente, não estava sujeito; mas, por sua vez, não pretendiam sujeitar-se à Lei sem reservas ou negar a validade da afirmação segundo a qual o imperador era *legibus solutus*. Os compiladores do Código Justiniano, no século VI, contudo, sugeriam em seu sumário um vínculo mais substancial do imperador à Lei quando reproduziram o édito:

> É uma expressão digna da majestade do monarca que o Príncipe declare a si mesmo sujeito à Lei: nesta mesma medida depende nossa autoridade da autoridade da Lei. E, na verdade, maior que o imperium é a submissão do principado às leis.[51]

Os advogados medievais não podiam deixar de notar a antinomia existente entre as máximas *princeps legibus solutus* e *princeps legibus alligatus*. Devido a essa antinomia, além de outras considerações, João de Salisbury foi induzido a interpretar o Príncipe, simultaneamente, como *imago aequitatis* e *servus aequitatis*; por sua vez, essa solução era para ele como um reflexo do modelo bíblico, a saber, de Cristo que, embora Rei dos Reis, "nasceu sob a Lei, cumpriu toda a justiça da Lei e esteve sujeito à Lei *non necessitate, sed voluntate*. Pois, na Lei estava sua vontade".[52]

Era esse, em geral, o expediente ao qual recorriam substancialmente muitos advogados medievais quando tentavam reconciliar as máximas aparentemente irreconciliáveis de *lex regia* e *lex digna*. Salientavam que o imperador, embora não legalmente restringido pelas leis, obrigava-se à Lei e voluntariamente vivia de acordo com a Lei: sua sujeição à Lei era considerada uma *velle* e não um *esse*.[53] Frederico II seguia a costumeira exegese legal. Também ele referiu-se, certa ocasião, à *lex digna*, reconheceu voluntariamente um julgamento superior e apresentou uma explicação formal quanto ao tipo de Lei à qual julgava-se obrigado. Aos senadores e ao povo de Roma, escreveu:

> Tanto a Razão onipotente, que comanda os reis, como a Natureza, impõem a nós a obrigação de exaltar, nos tempos de nosso império, a glória da Cidade [...] De acordo com o Direito Civil, professamos nossa obrigação com uma palavra muito digna [de majestade][...] Pois, embora nossa majestade imperial esteja livre de todas as leis, não está, contudo, inteiramente elevada acima do julgamento da Razão, ela mesma, Mãe de toda Lei.[54]

O sentido dessa proposição pode ser chamado de *voluntas ratione regulata* do Príncipe, sua "Vontade dirigida pela Razão".[55] O imperador, em seu manifesto, enfatizava veementemente que era *legibus solutus*, mas, ao mesmo tempo, reconhecia que estava preso à Razão que comanda todos os reis. As proporções gerais eram similares àquelas por ele estabelecidas ao explicar em seu código a *lex regia* e proclamar-se pai e filho da Justiça. A passagem revela novamente o imperador, em termos teóricos, como parte intermediária: está livre de todas as

leis; está acima das amarras do Direito Positivo, cuja Razão, em obediência à Utilidade pública e à Necessidade em transformação, pode alterar-se a qualquer momento, e das quais a Razão é a mãe e ele é o pai; mas a Razão também está acima do Príncipe, já que ela está acima de todo rei e a ela o imperador está sujeito: ele é *legibus solutus*, mas *ratione alligatus*.

A doutrina não deixava de ser arriscada, uma vez que a interpretação da Razão poderia facilmente depender apenas do Príncipe. De fato, menos de um século depois, essa *Ratio* semidivina tornar-se-á uma *ratio regis et patriae*, sinônima da Razão de Estado, e o que, anteriormente, era uma meta em si mesma, converter-se-á em ferramenta, um mero instrumento da arte de governar. Em diversos sentidos, a Razão já era tudo isso no reinado de Frederico II; no entanto, na filosofia legal, ela ainda mostrava as feições de uma deusa — uma manifestação da Natureza igual a Deus.[56]

Iustitia mediatrix

Venerar o poder absoluto da Razão legal não foi nada peculiar a Frederico II e seus conselheiros. Os advogados, e principalmente os civilistas (que foram também os verdadeiros redescobridores de um estoicismo não eclesiástico e, por isso, iniciadores do neo-estoicismo humanista ulterior, de feitio petrarquiano), em geral gostavam de se dedicar à noção de Razão e de venerar a Razão, bem como a Justiça, como divindades clássicas. O principal advogado da geração imediatamente anterior a Frederico II, o grande Placentino (morto em 1192), muito provavelmente foi o autor de um diálogo legal intitulado *Quaestiones de iuris subtilitatibus*, cujo prólogo poético possui certa relevância.[57] Nesse prólogo, o autor realmente erigiu um monumento literário à deusa do Direito ao descrever, de modo solene e em cores vivas, a beleza e majestade do *Templum Iustitiae* que ele pretendia haver descoberto, por acaso, em um arvoredo aprazível no topo de uma colina.[58] Nesse santuário imaginário, vira a Razão, a Justiça e a Eqüidade morando juntas com as seis Virtudes cívicas — pareceu-lhe um "banquete celestial", diferente de tudo na face da terra. *Ratio* ocupava a posição mais elevada; estava assentada acima da Justiça, de onde observava "com seus olhos estelares e sua brilhante perspicácia de espírito" as coisas mais distantes, mesmo aquelas muito além dos limites do templo. *Iustitia*, "em seu inefável traje de dignidade",[59] era a figura central, "observando, entre muitos suspiros, as coisas de Deus e também dos homens".[60] Tinha nos braços sua filha caçula, *Aequitas*, cujas feições nada refletiam além de generosidade e boa vontade, enquanto tentava equilibrar a balança que sua mãe segurava. As outras filhas, as seis Virtudes cívicas,[61] circundavam Justiça como guardiãs. No santuário, havia espaço reservado ao inacessível Santo dos Santos, o *adytum*, separado por uma parede de vidro na qual, em letras douradas, estavam inscritos os textos integrais dos códi-

gos legais de Justiniano. Era apenas através dessa parede de vidro que o espectador vislumbrava as divindades "como em um espelho". No interior do *adytum*, "um número não muito modesto de homens honrados", aparentemente o Clero da Justiça, aguardava junto à parede de vidro, sempre prontos a revisar os textos da inscrição de ouro quando uma passagem se mostrasse desordenada aos olhos inquiridores da Eqüidade pesando as leis.[62] Fora do *adytum*, enfim, um venerável professor de Direito discutia com seus ouvintes problemas legais complicados, e era a discussão entre esse intérprete da Lei e sua platéia que o autor das *Quaestiones* pretendia reproduzir em seu erudito tratado.

O que o autor descrevia no enredo que compunha sua história era, na verdade, uma visão da Jurisprudência operando no santuário da Justiça. A visão em si era suscitada pela carta de Justiniano a Triboniano, na qual o imperador revelava que ordenara "elaborar a questão do Direito em uma das mais belas obras e, por assim dizer, consagrar um templo próprio e o mais sagrado à Justiça", e, logo depois, por sua carta ao Senado, na qual declarava o desejo de mostrar de quantos milhares de livros "era construído o templo da *Iustitia Romana*".[63] Certas cores adicionais usadas para retratar essa deusa podem ter sido emprestadas de Aulo Gélio, o jurista e retórico do século II que, em sua *Noites da Ática*, reproduzia, a partir de fontes estóicas, um retrato literário similar de *Iustitia*, "uma virgem atemorizante, de olhos penetrantes e com certo pesar venerável em sua dignidade" e que era assistida pelo juiz perfeito a quem Gélio chamava *Iustitiae antistes*, "o sacerdote da Justiça".[64] Placentino, ou o autor das *Quaestiones*, também pode ter se inspirado em outras fontes[65] e, em épocas posteriores, eram muito comuns reflexões sobre o *Templum Iustitiae*.[66] O que importa aqui, contudo, é que o autor não só usava a metáfora do Templo da Justiça, mas integrava as personificações ao sistema hierárquico costumeiro da filosofia legal. Em seu tratado, a Razão revelava-se, ao final, idêntica à Lei da Natureza que era praticamente una com o Direito Divino.[67] Indiscutivelmente, a Eqüidade pertencia à esfera do Direito Positivo, as leis humanas ou artificiais emitidas para o governo do Estado. Isso deixava a Justiça, a figura mais proeminente à qual o santuário era consagrado, em uma posição intermediária.[68] Apenas ela possuía participação, tanto no Direito Natural, acima, como no Direito Positivo, abaixo, embora não se igualasse a nenhum dos dois. Por certo a Justiça era o fim e o teste definitivo de todo julgamento, Estado e instituição humana. Mas a *Iustitia* em si não era, propriamente falando, nenhum direito, embora estivesse presente em toda lei e existisse antes de toda lei já promulgada.[69] *Iustitia* era uma idéia, ou uma deusa.[70] Era, de fato, uma "premissa extralegal" do pensamento legal.[71] Como toda idéia, tinha também a função de um mediador, uma *Iustitia mediatrix*, intermediando as leis divinas e humanas ou a Razão e a Eqüidade.

É tentador procurar na arte da época alguma escultura ou pintura que estaria representando a visão do advogado medieval sobre a Justiça e seu santuário. É verdade que se considera que a *Iustitia Caesaris* era representada no arco triunfal de Frederico II em Cápua, onde ela tinha seu busto, de tamanho maior que o natural, colocado em uma posição-chave, abaixo do trono do imperador e logo acima da entrada do portal e onde, segundo consta, era ladeada, à direita e à esquerda, por bustos de juízes (fig. 17).[72] A composição total das figuras do Portal Capuano, contudo, é incerta demais para tirar-se conclusões definitivas e, seja como for, a disposição era muito diferente daquela descrita pelo autor das *Quaestiones*.[73]

Muito mais sugestiva é uma representação do início do século XIV: o afresco do *Buon Governo*, de Ambrogio Lorenzetti, no Palácio Público em Siena.[74] Os conteúdos alegóricos do quadro, muito complicados e até obscuros, não serão aqui considerados. Bastará destacar as duas figuras principais, a Justiça e o Bom Governo (fig. 18a-b). A Justiça é maior que o natural e, na verdade, uma *puella erecta in coelum* e *aspectu vehementi et formidabili*.[75] Ela está entronizada em uma plataforma elevada. Paira sobre sua cabeça, *Sapientia*, como sinônima ou assumindo o lugar de *Ratio* no *Templum Iustitiae* e para a qual a Justiça ergue os olhos; agora, é pelo menos compreensível o que o autor das *Quaestiones* tinha em mente ao dizer que a Razão "reclinava-se na cabeça da Justiça".[76] Aos pés da *Iustitia* está outra filha "caçula", *Concordia*, geralmente mencionada pelos juristas nesse contexto.[77] Na mesma plataforma, encontramos o *Buon Governo* entronizado, uma gigantesca figura de imperador circundada pelas seis Virtudes. Pairando sobre a cabeça do "Governo", encontra-se *Caritas*, ladeada por *Fides* e *Spes*. Conquanto seja óbvio que estejam representadas as Virtudes Cardeais cristãs, deve-se, contudo, observar que a Caridade pode referir-se também ao *Amor patriae*, segundo a definição comum em 1300: *Amor patriae in radice Charitatis fundatur*, "O Amor à Pátria funda-se na raiz da Caridade".[78] Esse sentido patriótico talvez se refira à figura imperial em preto-e-branco, as cores de Siena, a cujos pés encontramos os gêmeos romanos com a loba, escudo de Siena simbolizando a fundação da cidade por Roma.

A opinião geral é que a pintura de Lorenzetti seja tardia e — carregada de obscuridades artísticas do alegorismo da Renascença — menos transparente que a visão do jurista do século XII. Apesar disso, o quadro transmite alguma idéia daquilo que, no geral, o advogado medieval pode ter imaginado. O afresco exibe, sem dúvida, a Justiça no papel de uma *Iustitia mediatrix*, e o "imperador" ou Bom Governo como complemento da *Iustitia*.

No contexto visionário do Templo da Justiça, de Placentino, de vez em quando se tem chamado a atenção para uma iluminura, de época anterior, mostrando o imperador como mediador em assuntos legais. A iluminura é encontra-

da no primoroso livro de evangelhos que o imperador Henrique II, em 1022 e 1023, doou à Abadia de Monte Cassino (fig. 20).[79] O fólio que antecede o Quarto Evangelho, onde seria de esperar uma representação de são João, exibe uma imagem de página inteira do imperador com uma série de personificações. É um quadro de elevado teor político e filosófico-legal. Ao centro, em um grande círculo, encontra-se o imperador em trajes reais completos. Nos cantos superiores, podem se identificar *Iustitia* e *Pietas*; à direita e à esquerda, colocadas em círculos menores, estão *Sapientia* e *Prudentia*, ajudantes e companheiras de trono da realeza desde os tempos mais remotos. Ao lado e um pouco abaixo do monarca estão *Lex* e *Ius*, símbolos do Direito Positivo.[80] Estes dependem do imperador e executam sua vontade. "Por ordem do imperador, a Lei e o Direito condenam o tirano", diz a inscrição em verso em torno do círculo abaixo dos pés do imperador: o tirano será executado se assim o imperador desejar.[81] A vontade do imperador, contudo, é dirigida pela inspiração vinda de cima. Sem dúvida, não é *Ratio*, a deusa visionária dos advogados, que aconselha o Príncipe; contudo, *Ratio* não está ausente da imagem. No círculo acima da cabeça do imperador, vê-se o Espírito Santo descendo do céu na forma de uma pomba, símbolo também da Razão e Sabedoria Divinas.[82] A pomba infunde o juízo correto na mente do imperador que, por sua vez, empresta sua inspiração às forças executivas da Lei e do Direito.

Nessa cena de julgamento, Henrique II funciona claramente como mediador entre a Razão e a Lei humana. Mas, como cabe a um príncipe otoniano, a mediação do imperador é expressa "liturgicamente", ou seja, pela *epiklesis* do Espírito. A linguagem da figura é da teologia e não da jurisprudência: o imperador é mediador e executor da vontade divina mediante o poder do Espírito Santo e não mediante o espírito secular da ciência jurídica.

Ao contrário do que por vezes se afirmou, a iluminura otoniana pode não estar estreitamente relacionada à visão de Placentino do Templo da Justiça; no entanto ela é instrutiva, pois ilustra extremamente bem até que ponto o conceito de governo desviou-se da esfera litúrgica no intervalo que separa essa iluminura do período Hohenstaufen. Seria errôneo, contudo, supor que os valores transcendentais distinguindo o governo na era litúrgica fossem simplesmente abandonados no período seguinte, quando as teorias políticas começaram a cristalizar-se em torno da jurisprudência erudita. O contrário é verdadeiro e não só com relação à mediação do monarca, mas em geral. Os padrões e conceitos medievais da realeza não foram simplesmente varridos, seja por Frederico II, seja por outros: praticamente todos os valores anteriores subsistiram — mas foram traduzidos em novas modalidades seculares e principalmente jurídicas de pensamento e, dessa forma, sobreviveram por transferência, em um cenário

secular. Além do mais, os padrões e valores eram racionalizados não mediante a teologia mas, preferivelmente, por meio da jurisprudência científica.

O imperador Henrique II era mostrado como um juiz recebendo conselho por intermédio da pomba do Espírito Santo. Na verdade, seria difícil imaginar a pomba pousando na cabeça de Frederico II, cujas imagens — pode-se mencionar sua estátua no Portal Capuano ou suas famosas moedas de ouro, as *augustales* — sugerem idéias e ideais muito afastados do sacramento, do altar e da unção. No entanto, se esse imperador podia afirmar, como reiteradamente o fez, que em todos os atos oficiais do Estado, na legislação e na jurisdição, ele era diretamente inspirado pelo Divino, então a justificativa para essa asserção era tirada principalmente dos códigos de Justiniano, cujo exemplo ele seguia.[83] Além da inspiração celestial, Frederico II, como todo monarca medieval, afirmava também ser o vice-regente da Deidade. No trecho mais destacado — no grande Prólogo de seu *Liber augustalis* — o imperador afirmava que, após a Queda do Homem, reis e príncipes foram criados por Necessidade natural e ao mesmo tempo pela divina Providência, e que recebiam a tarefa,

> sendo árbitros da vida e da morte para seus povos, de estabelecer qual deve ser a sorte, destino e condição de cada homem, como se agissem de certa maneira como executantes da divina Providência.[84]

O mais significativo, contudo, é que esse cargo real tradicional de *executor divinae Providentiae* embasava-se não nas palavras das escrituras ou textos patrísticos, que poderiam ser prodigamente encontradas, mas nas palavras que, segundo Sêneca, teria dito o imperador Nero:

> Não terei sido escolhido para agir na terra como vigário dos deuses? Sou o árbitro da vida e da morte para as pessoas. Está em minhas mãos qual será o destino e a condição de cada homem. E o que a Sorte irá conferir a um mortal, ela faz saber através de minha boca.[85]

A chancelaria de Frederico, na verdade, mitigava o que talvez pudesse parecer linguagem altiva e arrogante; permanece fato, contudo, que o cargo de vigário de Deus era interpretado pelos conselheiros legais de Frederico segundo o modelo de imperador concebido por Sêneca, e apoiava-se em palavras supostamente ditas por Nero, que não era considerado, na tradição medieval, um monarca modelar.

Não é menos significativo que os glosadores apreciavam comentar citações puramente bíblicas referindo-se ao *Digesto* e ao *Código*, às *Novelas* e *Institutas*. Marino de Caramanico (para dar um exemplo tomado ao acaso), ao destacar, em sua glosa sobre o Prólogo do *Liber augustalis*, que "reis e príncipes provêm de Deus", não cita Romanos 13, como teria sido natural, mas o *Código* de Justiniano; e a fim de comentar as famosas palavras *Per me reges regnant*,

remete o leitor não a Provérbios 8, 15, mas ao *Código* 1, 1, 8, 1, onde essas palavras são citadas, e à rubrica da *Novela* 73, onde se expressa uma idéia correlata.[86] Marino de Caramanico simplesmente seguia o costume geral dos civilistas. Em outras palavras, a autoridade secular dos códigos romanos mostrava-se aos juristas, na condição de juristas, mais valiosa e importante, além de evidência mais convincente que a literatura sagrada, de sorte que se preferia chegar a citações estritamente bíblicas por meio de um desvio; ou seja, pela citação dos volumes do Direito Romano. Sem dúvida, os glosadores e pós-glosadores também citavam bastante as Escrituras sempre que isso se prestasse ao seu intento; mas sua suprema autoridade era a Lei.

Cabia agora ao Código Justiniano substituir e restaurar os valores religiosos da realeza que, emanados de conceitos litúrgicos e sacramentais, haviam sido em geral reconhecidos até a Questão das Investiduras. No auge dessa contenda, o Anônimo normando, como se sabe, defendia, com mais vigor que nenhum outro autor, o caráter sacerdotal do rei a quem ele interpretava como o genuíno *rex et sacerdos* "pela graça"; ou seja, pelo poder do sacramento da consagração.[87] Até mesmo concedia ao *christus Domini* real a administração dos principais atos sacrificiais. O rei israelita do Velho Testamento, declarava o normando, "oferecia em pessoa uma hóstia viva, uma hóstia sagrada, uma hóstia que agrada a Deus"; apenas o seu sacrifício é considerado espiritual porque, juntamente com os sacrifícios da prece e do espírito contristado, trazia o verdadeiro *sacrificium iustitiae*. Inversamente (dizia o Anônimo), o levirato apenas reproduzia o sacrifício espiritual do rei por meio de ações simbólicas quando ofereciam no altar o *sacrificium carnale* visível e não espiritual.[88]

Muito diferentes da proximidade do altar, desse autor sentimental, eram as novas idéias acerca do *sacrificium iustitiae* real e também do antigo ideal de *rex et sacerdos*. O Príncipe não deixava de ser "rei e sacerdote", mas reconquistava seu caráter sacerdotal prévio — esfacelado ou, pelo menos, reduzido, depois da Questão das Investiduras — mediante as elevadas pretensões da filosofia romana do Direito, que comparava os jurisconsultos aos sacerdotes. A antiga solenidade da linguagem litúrgica mesclava-se curiosamente à nova solenidade dos civilistas e seu jargão, quando o rei Rogério II da Sicília, no Prólogo de suas *Assizes* (1140), chamava sua coletânea de leis uma oferta de misericórdia e justiça e uma oblação a Deus e, em seguida, acrescentava:

> *In qua oblatione* — Por esta oblação o cargo real presume para si mesmo um certo privilégio de sacerdócio; por isso, alguns sábios e jurisprudentes chamavam aos intérpretes da lei de "Sacerdotes da Lei".[89]

Algumas palavras nesse Prólogo lembram o Cânone da Missa.[90] Mas a fonte principal do Prólogo era Justiniano, que promulgou uma de suas leis como uma *piisima sive sacrosancta oblatio quam Deo dedicamus*.[91] Idéias similares eram

expressas em outras seções de seus códigos e eram repetidas por Frederico II e outros.[92] Em outras palavras, a fonte e ponto de referência não era mais o Livro dos Reis e o Saltério, mas as leis de Justiniano; e era segundo o modelo desse imperador que os novos livros da lei codificada representavam o *sacrificium iustitiae*: os próprios livros eram a oblação e oferenda dos monarcas.[93]

Além disso, brota do primeiro parágrafo do *Digesto* a idéia segundo a qual advogados e juízes eram "Sacerdotes da Justiça".

> Merecidamente podemos ser chamados desta arte os sacerdotes: pois veneramos a Justiça e professamos o conhecimento do que é bom e justo [...].[94]

O *Digesto* citava Ulpiano e Ulpiano citava Celso, que escreveu no tempo de Adriano. Portanto, a linguagem de uma era anterior havia sido preservada. Lembre-se que Aulo Gélio resumia as qualidades morais e éticas do juiz como as de um *antistes iustitiae*.[95] Um século antes dele, Quintiliano chamava a um dos grandes advogados do período clássico de *iuris antistes*.[96] Na órbita grega, outras metáforas eram empregadas para expressar uma idéia similar — "Parceiro do Trono de Dique" ou "Cocheiro do Trono de Dique" — embora, no século IV, um governante fosse louvado também como "Templo da Justiça".[97] A língua latina era mais solene e menos visual: ao fim do século IV, Símaco — ou melhor, a própria Roma — dirigia-se aos imperadores como *Iustitiae sacerdotes*.[98] Se a mudança de *antistes* para *sacerdotes* sugere realmente influência patrística é mais que questionável.[99] Seja como for, os compiladores do *Digesto* eternizavam uma metáfora bem conhecida quando, por meio de Ulpiano, designavam os especialistas jurídicos como *sacerdotes*.

Os glosadores medievais não poderiam deixar de comentar essa passagem. "Merecidamente, a Lei é chamada sagrada e aqueles que distribuem a Lei são, portanto, chamados sacerdotes", escreveu Azo.[100] Acúrsio, na *Glossa ordinaria*, traçou um claro paralelo entre os sacerdotes da Igreja e os sacerdotes da Lei.

> Tal como os sacerdotes ministram e elaboram coisas sagradas, assim também nós, já que as leis são as mais sagradas [...] E tal como o sacerdote, ao impor penitência, dá a cada um o que é seu direito, assim também nós quando julgamos.[101]

Guillaume Budé, três séculos depois, ainda louvava a perspicácia de Acúrsio por esse paralelo.[102] Mas o paralelismo entre o sacerdócio espiritual e o secular era linguagem comum muito antes da *Glossa ordinaria*. Pode-se evocar o Prólogo das *Assizes* de Rogério II, ou pensar no autor de uma coletânea de definições de termos legais do século XII que expunha, sob o verbete *De sacris et sacratis*, o novo, ou antigo, dualismo:

> Existe uma coisa sagrada que é humana, tal como as leis; e existe outra coisa sagrada que é divina, tal como as coisas inerentes à Igreja. E entre os sacerdotes, alguns são sacerdotes divinos, tais como os presbíteros; outros são sacerdotes humanos, tais como os magistrados, que são chamados sacerdotes porque distribuem coisas sagradas, isto é, leis.[103]

Durante muitos séculos, o costume continuou a ser o de distinguir entre o *sacerdos temporalis, qui est iudes* e o *sacerdos spiritualis, qui dicitur presbyter*.[104] Outros autores produziam paralelos mais na linha de Acúrsio, como, por exemplo, o juiz imperial João de Viterbo, que (por volta de 1238) escreveu um *Mirror of the Podestà*. Extraía do Direito Romano não só a costumeira passagem segundo a qual os juízes eram quase sacerdotes, mas também passagens inferindo que "o juiz é santificado pela presença de Deus", ou que "em todos os assuntos legais o juiz é dito, ou melhor, acreditado como Deus em relação aos homens". Por isso, o fato de que o juiz administrava um *sacramentum*, o juramento, e possuía uma cópia da Sagrada Escritura em sua mesa, servia — ou era forçado a servir — ao propósito de exaltar religiosamente o jurista-sacerdote.[105]

Distinções, antíteses, paralelismos e adaptações como essas, reiteradamente repetidas, participaram da criação da nova santidade do Estado secular e seus "mistérios",[106] e, dessa forma, possuem uma importância muito maior que a do mero esforço de santificar a profissão legal, colocar a ciência jurídica em pé de igualdade com a teologia ou comparar o procedimento legal com os ritos da Igreja. O orgulho profissional dos juristas certamente desempenhava um papel importante. Acúrsio já havia respondido à questão que ele mesmo se colocara de saber se seria necessário "que todo aquele que deseja tornar-se jurisconsulto ou especialista legal é obrigado a estudar teologia" com um estrito "Não; porque tudo isso se encontra no corpo da Lei".[107] Baldus, ao levantar a questão sobre a inclusão dos Doutores da Lei entre os altos dignitários, respondia: "Por que não, já que desempenham o cargo sacerdotal?".[108] Por ser, ele mesmo, professor de direito em Bolonha, dizia com muita clareza: "Professores de direito são chamados sacerdotes".[109] Professores de direito, naturalmente, desejavam ser chamados também "condes", pois o método jurídico do *quid pro quo* das assim chamadas "equiparações" levava ao sucesso prático no campo da estratificação social: ao final do século XIII, os juristas realmente conquistaram a quase-nobreza que arrogavam ser-lhes devida com base em certas passagens erroneamente interpretadas do *Código* de Justiniano. Daí em diante, a promoção de um doutor e a titulação de um nobre eram comparáveis porque conferiam o mesmo grau de dignidade social. Uma nova nobreza alinhava-se agora junto da *militia coelestis* do clero e da *militia armata* da pequena nobreza, as assim chamadas *militia legum* ou *militia litterata*, a qual Baldus, de vez em quando, chamava de *militia doctoralis*, uma "nobreza doutoral".[110] Não é preciso dizer que nada comparável foi obtido com relação à ficção do caráter sacerdotal dos juristas. Os juristas nem sequer tentaram materializar sua pretensão ao "sacerdócio legal" da maneira que materializaram sua pretensão à "nobreza legal".

Todo o discurso sobre seu sacerdócio refletia a arrastada batalha entre a teologia e a jurisprudência, terminando na vitória *de facto* do espírito leigo. Apenas em um sentido o discurso sobre o sacerdócio legal chegou perto do verdadeiro problema do status clerical: no tocante ao monarca.

O que era bom para os juízes era bom para o Príncipe que, afinal, encabeçava a hierarquia jurídica. É verdade que, no *Digesto*, apenas o jurisconsulto é chamado *sacerdos*; mas a transmissão desse caráter quase sacerdotal do "juiz" para o "rei" não era problema: o rei Rogério II já havia empregado as palavras de Ulpiano quando presumia para o cargo real "um certo privilégio de sacerdócio".[111] Curiosamente, esse sacerdócio legal do rei acabou servindo até para confirmar o estatuto clerical do monarca *dentro* da Igreja e, dessa forma, para apoiar a afirmação comum de que o rei era, em termos eclesiológicos, *non omnino laicus* ou, como certa vez disse Pierre d'Ailly, *une personne moyenne entre spirituelle et temporelle*, referindo-se às unções dos reis.[112] Por outro lado, não era raro — aparentemente já desde Irineu — dizer-se que "todo rei justo possui grau sacerdotal".[113] Uma nova versão, contudo, tornou-se popular ao fim do século XIII. William Durand, grande advogado e especialista em liturgia que era, não expressava sua própria opinião, mas citava outros, provavelmente alguns glosadores, que sustentavam "que o imperador classificava-se como um presbítero, de acordo com a passagem em que se dizia: 'Merecidamente nós [juristas] somos chamados sacerdotes'".[114] É realmente notável que um esforço positivo era feito nesse caso para confirmar o caráter não laico no interior da Igreja, não em decorrência de sua unção com o óleo santo, mas em conseqüência de Ulpiano haver solenemente comparado os juízes aos sacerdotes. É menos desconcertante que William Durand se referisse também ao cargo pontifício de que o imperador era considerado portador.[115] Isso porque, nesse caso, sua fonte ou era o *Decreto* de Graciano citando Isidoro de Sevilha,[116] ou algum dos numerosos glosadores das *Institutas* de Justiniano, que, sem exceção, costumavam evocar o cargo imperial anterior de *pontifex maximus* quando discutiam a consagração de templos e outras *res sacrae* em poder de *pontifices*.[117]

Guillaume Budé, um dos fundadores da escola de jurisprudência humanista histórica no século XVI, estava inteiramente certo ao ridicularizar o erro de Acúrsio e dos glosadores em geral que tendiam a confundir os *sacerdotes* e *pontifices* da Roma antiga com os presbíteros e bispos de seu próprio tempo.[118] No entanto, por meio dessas confusões objetivamente falsas, prodigamente encontradas nas obras dos juristas medievais, reuniram-se visões inteiramente novas e tiraram-se conclusões que, em diversos pontos, iriam moldar nossa própria era e permanecer muito influentes até hoje. Os juristas medievais ficavam impressionados pela solenidade grave do antigo Direito Romano que, naturalmente, era inseparável da religião e das coisas sagradas em geral. Estavam agora ansiosos para aplicar também o *ethos* religioso romano das compilações de Justiniano às condições de seu próprio universo de pensamento. Portanto, foi mediante a atuação dos juristas que alguns dos antigos atributos e símiles da realeza — o rei de inspiração divina, o rei oblata, o rei sacerdotal — foram transmitidos da era da realeza litúrgica e centrada em Cristo e adaptados ao novo ideal da monarquia centrada na jurisprudência científica. É bem verdade que continuavam a existir, como antes, os valores litúrgicos da realeza e que, em graus variáveis de intensidade, subsistiam também em seu ambiente original — embora sua substância se desbotasse à medida que decrescia a importância legal e também religiosa das consagrações reais. Não obstante, pode-se dizer que os juristas salvaram grande parte da herança medieval ao transferir certas propriedades especificamente eclesiásticas da realeza para a montagem do palco legal, preparando, com isso, a nova auréola dos Estados nacionais emergentes e, mal ou bem, das monarquias absolutas.

Em um caso, contudo, a teoria medieval da realeza foi efetivamente realçada com a introdução de um conceito secular derivado do Direito Romano e que forteleceu a idéia da mediação real. A Alta Idade Média havia atribuído aos imperadores romanos legislativos uma atuação comparável à de inspirados profetas e sibilas: "Pelas bocas de devotos imperadores romanos, inspirados por Deus, foram promulgadas as veneráveis leis romanas", escrevia o papa João VIII, e suas palavras mais tarde penetraram as compilações do Direito Canônico.[119] A iluminura de Henrique II nos evangelhos de Monte Cassino visivelmente refletia uma idéia correlata; e o indefectível Anônimo normando naturalmente utilizava a idéia medieval da mediação romana para os seus objetivos. Quando a influência do Direito Civil romano tornou-se efetiva, contudo, o Príncipe não só surgia como o *oraculum* do poder divino mas ele próprio tornava-se a *lex animata*, a Lei viva ou animada e, por fim, uma encarnação da Justiça.

O conceito do Príncipe como "Lei animada" era um corpo estranho com relação ao pensamento legal romano. A noção em si derivava da filosofia grega; foi mesclada com a idéia de que o imperador romano corporificava todas as Virtudes e tudo o mais por que valia a pena viver; e talvez não estivesse livre também da influência cristã — pelo menos na forma da metáfora finalmente aplicada por Justiniano à sua própria pessoa. Ao final de uma de suas *Novelas*, o imperador proclamava:

> De tudo que decretei [no édito precedente] deve-se excetuar a *Tychē* do imperador, a quem Deus submeteu as próprias leis ao enviá-lo aos homens como a *Lei viva*.[120]

Nos últimos anos, tem-se muitas vezes notado e ressaltado que é muito provável que a frase da *Novela* de Justiniano se apoiasse em uma frase do filósofo e orador Temístio, dirigindo-se, em 384, ao imperador Teodósio I.[121] A influência

de Temístio no pensamento bizantino pode ser tão pouco questionada quanto a influência da filosofia política helenística nesse orador imperial posterior.[122] Mas, ao que parece, geralmente não se tem considerado, nesse contexto, que já Lactâncio, em sua *Divinae Institutiones*, uma obra dedicada a Constantino, o Grande, como um complemento cristão das *Institutas* do Direito Civil, produzia uma versão muito similar dessa idéia. Deus, escreve Lactâncio,

> enviou seu embaixador e mensageiro para instruir a humanidade mortal nos preceitos de sua Justiça [...] Pois, uma vez que não havia justiça na terra, ele enviou um professor, como se fosse uma Lei viva, para fundar um novo nome e templo...[123]

É claro que Lactâncio não estava falando de um imperador; falava do Filho de Deus encarnado como intermediário entre a Justiça divina e a justiça na terra. Conquanto seja comum na filosofia grega o tópico da "Lei animada" — ou seus congêneres —, ela não era explicitamente associada à idéia de um intermediário "enviado" do céu. O amálgama das duas idéias parece remontar a Lactâncio: em sua interpretação da Encarnação, combinava a imagem evangélica de Cristo como professor no Templo, "enviado" pelo Pai (João 7, 14 ss), com a filosofia política grega da "Lei viva". De fato, as versões ulteriores de Temístio e Justiniano parecem pressupor a doutrina da Encarnação com que Lactâncio estava preocupado.[124]

Seja como for, a doutrina do Príncipe como *lex animata*, praticamente desconhecida no Ocidente durante a Alta Idade Média,[125] foi ressuscitada mediante a revitalização da jurisprudência científica e o estilo literário de Bolonha. A confiar-se em Godofredo de Viterbo, os famosos Quatro Doutores de Bolonha dirigiram-se ao Barba-Ruiva na Dieta de Roncaglia, em 1158, com as seguintes palavras:

> Por seres a Lei viva, podes conceder, amenizar e proclamar leis; duques se elevam e caem, e os reis governam, enquanto tu és o juiz; tudo que desejas, levas adiante como a Lei animada.[126]

Pouca diferença faz aqui que essas palavras tenham ou não realmente sido ditas, porque, ao final do século XII, a doutrina do Príncipe enquanto *lex animata*, ou *lex viva*, deve ter sido, de certa forma, bastante comum para ser conhecida por Godofredo de Viterbo, que morreu em 1210. Além do mais, o canonista inglês, Alanus, escrevendo entre 1201 e 1210, transferia a noção ao papa, já naquela data precoce. Falando sobre o fato de que um casamento pode, às vezes, ser proibido pelo juiz e, às vezes, pela lei, Alanus afirma que a decisão do juiz prevalece, "a menos que se deseje dizer algo sobre a proibição por parte do sumo pontífice, que é a lei viva ou o cânone vivo".[127] Referir-se ao papa também como *lex animata in terris* não era incomum em fins do século XIII e depois;[128] mas era mais natural referir-se nesses termos ao imperador. A *Glossa ordinaria* citava

reiteradamente o imperador como "Lei animada na terra", por vezes até em associação com a *lex digna*, que representava um ideal diferente.[129] Por volta de 1238, João de Viterbo recitava quase literalmente a *Novela* de Justiniano em seu *Mirror of the Podestà*:

> Os imperadores receberam de Deus a permissão para editar leis; Deus sujeitou as leis ao imperador e enviou-o aos homens como Lei animada.[130]

Em uma vertente similar, os juristas do sul da Itália, inclusive os glosadores do *Liber augustalis*, definiam o imperador como a Lei viva.[131] E o próprio Frederico II, é claro, recorreu a essa definição de seu poder legislativo. Em 1230, o "Lorde Imperador" era chamado, em um documento do sul da Itália, *lex animata*.[132] Dois anos depois, o imperador referia-se à sua própria pessoa ao declarar nula uma decisão porque ela estava voltada contra "a majestade que é a Lei animada sobre a terra e da qual se originaram as leis civis".[133] Com esta última frase, a dicção aproxima-se da máxima legal afirmando que o imperador tem todas as leis em *scrinio pectoris*, "no santuário de seu peito", máxima também derivada do Direito Romano e integrante do mesmo conjunto geral de idéias.[134] Por isso, um professor bolonhês dos *dictamen*, o famoso Mestre Boncompagno, julgava correto dirigir-se (c. 1235) ao imperador como "o mais sereno Imperador dos Romanos, que guardais todas as leis naturais e civis no mais íntimo de vosso peito".[135] O princípio da *lex animata*, contudo, penetrava as áreas mais inesperadas. João de Deus, escrevendo seu *Liber poenitentiarius* por volta de 1245, declarava que o imperador pode confessar-se com um confessor de sua escolha, "pois o Príncipe não está sujeito às leis: Ele próprio é a Lei animada na terra".[136] Provavelmente porque atuava na Alemanha como representante de seu pai, o filho de Frederico II, o rei Henrique (VII), em 1231, sublinhou "a plenitude do poder real pelo qual nós, como a Lei viva e animada na terra, estamos acima das leis".[137] Isso porque chamar assim ao rei nacional e ele mesmo clamar ser *in terra sua lex animata*, parece pertencer a um período ligeiramente posterior no curso do desenvolvimento consuetudinário; e essa designação desempenhou um papel considerável na teoria política ulterior do absolutismo real.[138] Tampouco causará surpresa encontrar a teoria da *lex animata* aplicada à *universitas*, a comunidade legislativa.[139]

É óbvio que, em todos esses casos, a *Novela* de Justiniano era a fonte comum de juristas do Direito Civil e Canônico. Na segunda metade do século XIII, contudo, uma das fontes fundamentais do próprio Justiniano tornou-se igualmente importante: Aristóteles. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles chamava o juiz perfeito de *δίκαιον ἔμψυχον* (*iustum animatum*), que se costuma traduzir por "justiça animada". O juiz, na condição de justiça animada, é o intermediário entre as partes litigantes, que nada buscam além da própria justiça.

Daí, conclui Aristóteles, "justiça é alguma coisa intermediária, e assim é o juiz", que é a justiça viva.[140]

O que importa aqui não é tanto o próprio Aristóteles quanto seus intérpretes no século XIII. Em seu comentário sobre a *Ética a Nicômaco*, Tomás de Aquino naturalmente reconhecia que o juiz era *quoddam iustum animatum*; mas acrescentava à definição dos juízes como "intermediários" (*medios*): *vel mediatores*, "ou mediadores", o que não é bem a mesma coisa.[141] Na *Summa theologica*, Tomás de Aquino apresenta o rei nessa imagem e diz que "o juiz é Justiça animada e o rei, guardião do que é justo".[142] Na última parte do comentário sobre a *Política*, escrito pelo continuador de Tomás de Aquino, Pedro de Auvergne, o juiz desapareceu completamente e em seu lugar ficou o rei cujo cargo era "ser o guardião da *Iustitia* [...] e, dessa forma, recorrer ao rei é recorrer ao *iustum animatum*".[143] A transição do juiz ao rei ocorreu aqui de maneira tão suave quanto no caso do *sacerdotes Iustitiae*, de Ulpiano. É compreensível que o símile do *iustum animatum*, de Aristóteles, referindo-se ao juiz ou Príncipe como um intermediário entre os súditos, era considerado como mera variante da bem conhecida definição de Justiniano para o Príncipe como *lex animata*, referindo-se ao Príncipe como um mediador entre o céu e a terra. De qualquer modo, o Príncipe logo foi identificado com a "Justiça viva". João de Paris, por volta de 1300, sem nenhuma cerimônia, refere-se ao Príncipe como *Iustitia animata* e guardião daquilo que é justo.[144] E a confusão de Aristóteles com Justiniano é, por fim, confirmada por Baldus que chamava o rei de *iustum animatum* e não se reportava a Aristóteles, mas à *Novela* de Justiniano.[145] Seja como for, o Príncipe aparecia não só como a Lei viva mas também como a Justiça viva. Já Alberto Magno exigia que o rei não fosse nem apático nem sonolento, mas que fosse a "Justiça viva e vigilante", acrescentando que o rei estava acima da Lei porque era a "forma viva da lei".[146] E Dante, ponderadamente, deixa que o próprio Justiniano utilize a expressão *viva Giustizia* para designar a divindade que o inspirava.[147]

Pode-se afirmar que a teoria sobre o monarca enquanto Lei viva ou Justiça viva foi levada a alguma conclusão pelo discípulo e continuador de Tomás de Aquino, Egídio Romano que, entre 1277 e 1279, dedicou seu tratado político, *De regimine principum*, ao filho do rei de França, mais tarde rei Filipe IV. Uma vez que esse "Espelho dos Príncipes" foi uma das obras mais lidas e citadas sobre um tópico político durante a Baixa Idade Média, os principais problemas foram, por assim dizer, estabelecidos por seu autor para muitos séculos daí em diante. Egídio Romano, tendo digerido Aristóteles em seus mínimos detalhes, chamava igualmente o Príncipe de "Guardião da Justiça" e definia-o como "órgão e instrumento da Lei justa". Além do mais, referindo-se diretamente à *Ética a Nicômaco*, citava a passagem relativa ao juiz que representava um *iustum animatum*, embora não deixasse de acrescentar: *et multum magis ipse rex*, "e muito mais assim o próprio rei". Pois, conforme explicava Egídio,

> o rei ou príncipe é uma espécie de Lei, e a Lei é uma espécie de rei ou príncipe. Pois a Lei é uma espécie de príncipe inanimado; o príncipe, contudo, uma espécie de Lei animada. E na medida em que o animado excede o inanimado, o rei ou príncipe deve exceder a Lei.[148]

Nessa descrição das inter-relações entre a Lei e o Príncipe, encontramos uma antítese do rei *animado* e da Lei *inanimada* que, em última análise, remonta ao *Politicus*, de Platão; além disso, a superioridade do rei vivo em relação à rigidez da Lei inanimada também possui antecedentes.[149] As definições de Egídio eram reiteradas,[150] e sua conclusão adicional, sustentando que "é melhor ser governado por um rei que pela Lei", foi, por fim, arrefecida pelos juristas na máxima *Melius est bonus rex quam bona lex* — uma inversão total do que Aristóteles havia dito e pretendido dizer.[151] Além do mais, essas reflexões sobre o Rei-Lei mediador levou Egídio a sumariar também as inúmeras discussões sobre a posição do monarca em relação às Leis Natural e Positiva. Na prática, conseguiria chegar a apenas uma conclusão: "A Lei Positiva está abaixo do monarca tal como a Lei Natural está acima dele". Ou, como comenta a esse respeito: "O monarca é o intermediário entre a Lei Natural e a Lei Positiva".[152] Fundiram-se, assim, as doutrinas da mediação e da dualidade das Leis.

Um príncipe intermediário entre as duas Leis, que era a *lex animata* enviada por Deus para os homens, e que era *legibus solutus* e *legibus alligatus* ao mesmo tempo, não era, por motivos óbvios, um conceito raro naquele período. Toda filosofia jurídica da Idade Média estava inevitavelmente fundada na premissa de que existia, por assim dizer, uma Lei metalegal da Natureza, cuja existência não dependia da existência de reinos e Estados — de fato, de nenhum reino ou Estado — porque a Lei da Natureza era auto-suficiente *per se* e independente de toda Lei Positiva. Quanto a esse aspecto fundamentalmente dualista da Lei, não havia desacordo relevante entre juristas e teólogos. Na verdade, foi Tomás de Aquino quem deixou pelo menos um ponto perfeitamente claro ao afirmar que, de fato, o Príncipe era *legibus solutus* com respeito ao poder coercitivo (*vis coactiva*) da Lei Positiva, uma vez que a Lei Positiva, afinal, recebia sua força do Príncipe; por outro lado, contudo, Tomás de Aquino sustentava (de pleno acordo com a *lex digna* que, para tanto, citava) que o Príncipe estava sujeito à força diretiva (*vis directiva*) da Lei da Natureza, à qual devia submeter-se voluntariamente.[153] Essa definição verbal engenhosa, que visivelmente apresentava uma solução aceitável para um problema complexo (aceitável tanto para os adversários como para os adeptos do absolutismo real posterior e ainda citada por Bossuet),[154] conformava-se, em essência, não só a João de Salisbury, mas tam-

bém a Frederico II quando afirmava que o imperador, ainda que acima da Lei, estava sujeito à força diretiva da Razão.

Agora parece estar mais evidente a medida em que a dualidade das Leis, natural e humana, era enredada com a idéia de um intermediário em assuntos da Lei e com as dualidades inerentes à própria Justiça e também ao Príncipe. É nesse ponto que, filosoficamente, a autodefinição de Frederico como "pai e filho da Justiça" torna-se significativa, uma vez que sua pretensão à mediação em assuntos da Lei resultava do pensamento político de seu século e com ele se harmonizava. Se a Justiça era o poder "intermediário entre Deus e o mundo",[155] então o Príncipe, como *Iustitia animata*, obtinha necessariamente uma posição similar. Dessa forma, por meio dos efeitos conjugados da Lei Romana e Aristóteles, das filosofias jurídica e política, e com o apoio das máximas teológicas tradicionais, a Justiça e o Príncipe, bem como suas relações mútuas, apresentavam-se sob uma nova luz.

É verdade que os traços característicos convencionais da imagem da Justiça durante a Alta Idade Média continuavam intocados e nem sequer foram afetados pelas efusivas exaltações filosóficas dos juristas. Se os advogados definiam a Justiça, do modo mais enfático, como uma *Virtus* "triunfante sobre todas as outras Virtudes" e quase igualando-se a Deus, não havia nada de novo nessa afirmação além de uma certa ênfase e, talvez, uma especificidade maior.[156] Tampouco era nova também, em si mesma, a ênfase incessantemente atribuída às duas naturezas da Justiça — *alia divina, alia humana*, pois sempre se fazia a distinção entre uma Justiça celestial e uma Justiça terrestre: uma, absoluta e imutável, regendo o universo e antecedendo temporalmente todas as leis criadas e, a outra, imperfeitamente materializada nas leis humanas e mutável em sua manifestação, ao sabor das flutuantes condições terrenas — portanto, "observando, entre muitos suspiros, as coisas de Deus e também dos homens".[157] Além disso, quando os juristas distinguiam entre a Justiça *in abstracto* e a Justiça *in concreto*, é fácil identificar na primeira a "Idéia" ou o "Universal" e, na segunda, a aplicação concreta dessa Idéia às leis humanas. Por certo, novas distinções foram deduzidas de Aristóteles e de suas categorias de Virtudes; mas a definição de Justiça, como um *habitus*, por exemplo, era conhecida mediante a influência de Cícero, muito antes da redescoberta de Aristóteles.[158]

Tudo isso não foi decisivo. O que realmente mudou na era dos juristas não foi a Justiça em si mesma, mas o humor de seus novos intérpretes, que escreviam sobre Justiça não para fins teológicos ou espirituais mas com propósitos profissionais e de um modo científico. O decisivo, portanto, foi que havia sido gerada uma Jurisprudência científica e profissional e que, com isso, a Justiça tornava-se objeto científico específico de intérpretes eruditos que se dedicavam a investigar a natureza de *Iustitia* e *Ius* com o mesmo fervor profissional e o mesmo impulso íntimo com que os teólogos interpretariam profissionalmente a natureza trina de Deus ou o mecanismo da providência divina. Os títulos de abertura do *Digesto* de Justiniano, carregados que estavam de filosofia, bem como as introduções filosóficas similares dos livros das *Institutas*, por sua profunda seriedade e aura de sacralidade, desafiaram gerações de juristas a ponderar sobre a essência mesma de sua prática e a refletir ou comentar sobre a dignidade de sua profissão. Afinal, a Justiça era a prova última da *raison d'être* de seus adeptos que, por sua vez, não só reforçavam os valores morais e éticos de sua douta ocupação, mas também faziam da Justiça o principal objeto de seu culto e o cerne de sua *iuris religio*.[159]

Segundo a Lei Romana, a Jurisprudência era "o conhecimento das coisas divinas e humanas".[160] Era definida não só como "ciência" (*scientia*) mas também como arte. Por sua vez, a arte era, para os juristas — muito antes de os artistas da Renascença adotarem essa definição —, "Imitação da Natureza".[161] Dizia Ulpiano que, dessa arte, nós, juristas, podemos ser chamados sacerdotes, "pois cultuamos a Justiça" (*Iustitiam namque colimus*), ao que, um comentário adicional posterior explicava: *ut Deam*, "como uma deusa".[162] Fosse uma Virtude, um Universal, uma Idéia ou uma Deusa, o culto da Justiça por parte dos juristas era semi-religioso e um grande advogado como Baldus quase apoteosaria a Justiça, chamando-a de "um hábito que não morre (*non moritur*)", é perpétuo e imortal como a alma, e aponta para a religião e para Deus. Mas, indiscutivelmente, já o *Liber augustalis* era movido pela mesma atitude, e o teor de sua linguagem era tão exaltado quanto o da linguagem jurídica ulterior. De fato, era a mesma linguagem empregada por um juiz que, no julgamento de um caso importante, desejasse prefaciar sua sentença salientando que "o comando da Razão preside a mente do juiz", "a Justiça em pessoa, examinando a verdade, toma assento no tribunal" e "a Retidão do Julgamento está assentada como um rei em seu trono", ou comparando o juiz na terra ao Juiz eterno, de cujo caráter procedem as sentenças corretas.[163] Portanto, essa linguagem adquiriu um inesperado grau de realidade por sua aplicação no tribunal e o que podia parecer apenas uma metáfora presunçosa conseguia ser trazida para a vida e ganhar concretude mediante a decisão do juiz.

É no cenário dessas e de muitas outras idéias correlatas que se deve entender a antífrase de Frederico II como "pai e filho da Justiça, seu senhor e seu ministro". Seria ridículo negar a perpetuação e o vigor inquebrantado, no século XIII, do antigo ideal do *rex iustus* que havia sido dominante na Alta Idade Média, pois o próprio Frederico II se disporia a ativar o antigo ideal bíblico e messiânico do Rei da Justiça sempre que isso lhe parecesse conveniente. Contudo, como tantas outras noções, a imagem escatológica do *rex iustus* esmaeceu no mundo político da Baixa Idade Média e não foi perpetrada politicamente em

sua roupagem agostiniana mas, antes, nos paramentos dos juristas: sobreviveu ao preço de ser transferida do altar para a tribuna, do reino da Graça para o da Jurisprudência, ao passo que o rei *gerens typum Jesu Christi* era gradualmente suplantado por um Príncipe *gerens typum Iustitiae*. O Príncipe do século jurídico, contudo, não mais tipificava a Justiça no sentido de Melquisedeque (cujo nome significa *rex Iustitiae*), mas no sentido de Acúrsio, ou (para citar Maitland) de "um sacerdote para sempre seguindo a ordem de Ulpiano".[164] Esse novo tipo derivava sua força não dos efeitos da consagração mas da douta jurisprudência. O Príncipe era "mediador" como personificação ou antítipo da *Iustitia mediatrix* e não como personificação ou antítipo do Deus-homem. Nunca será demais enfatizar, contudo, que os valores anteriores continuavam ilesos, ainda que justapostos aos novos; as inter-relações entre Cristo e a Justiça eram tão óbvias e tão numerosas que, muitas vezes, a transição foi imperceptível;[165] e os traços anteriormente válidos contribuíram, também durante o "século dos juristas", para moldar a imagem, messiânica ou apocalíptica, do Príncipe.

O que importa aqui é a óbvia secularização da mediação real da nova jurisprudência, um avanço comparável à secularização do ideal do *rex et sacerdos* e de muitas outras noções. É verdade que a fórmula de Frederico II, que definia César simultaneamente como *pater et filius Iustitiae*, ainda possuía em sua expressão um conteúdo quase "fisiológico" que pareceria vincular o imperador às interpretações de épocas anteriores, ao monarca como *gemina persona*. É inegável que houve evolução de algumas semelhanças superficiais entre os conceitos de realeza centrada em Cristo e realeza centrada na Lei. Mas, se essas similaridades existem, não devem iludir-nos. A essência de toda realeza litúrgica, a Graça, não tinha nenhuma participação no supramundo metafísico que os juristas construíram e no qual colocavam o Príncipe como a "Justiça viva". Para o Anônimo normando, o rei ungido manifestava-se como uma "pessoa geminada" porque, *per gratiam*, esse rei refletia as duas naturezas do Deus-homem, "Homem por natureza e, mediante sua consagração, deus pela graça". Ou seja, a aparência ambivalente do rei baseava-se, teologicamente, na tensão entre "natureza humana e Graça divina". E era a Graça que conferia ao homem individual esse supercorpo do qual o rei ungido manifestava-se como a imagem viva.

Na era centrada na Lei, contudo, e na linguagem dos juristas, o Príncipe não era mais "deus pela graça" ou a imagem viva da Graça; era a imagem viva da Justiça e, *ex officio*, era a personificação de uma Idéia igualmente divina e humana. A nova dualidade do Príncipe baseava-se em uma filosofia jurídica que, na verdade, era entremeada pelo pensamento teológico; era baseada na deusa da *religio iuris*. No entanto, o campo de tensão não era mais determinado pela polaridade entre "natureza humana e Graça Divina"; dirigia-se rumo a uma polaridade formulada juridicamente como "Lei da Natureza e leis do homem", ou para

a polaridade entre "Natureza e homem" e, um pouco mais tarde, para a de "Razão e sociedade", onde a Graça não ocupava mais um lugar perceptível.

Baldus, em uma de suas opiniões jurídicas eticamente mais rebuscadas, falava do Príncipe que se rendia à Justiça, "isto é, à Substância do que é bom e correto; pois a pessoa que julga pode errar, mas a Justiça nunca erra". E, no entanto (destacava Baldus), "na falta de uma pessoa, a Razão e a Justiça nada fazem"; são inválidas sem o personificador de sua substância e, conseqüentemente, caso surja uma controvérsia, "na falta de um dignitário oficial, a Justiça é sepultada".[166] Portanto, o Príncipe, na qualidade de *Iustitia animata*, tinha de tornar manifesta essa deusa e, como seu representante eleito, podia clamar para si mesmo, com certa lógica interna, uma onipresença virtual em seus tribunais: mediante seus oficiais, possuía, conforme Frederico II reiteradamente a chamava, "ubiqüidade potencial", ainda que em seu corpo individual não pudesse estar presente em toda parte.[167]

Em resumo, o Príncipe como Lei animada ou Justiça viva partilhava, com a *Iustitia*, da dualidade inerente a todos os Universais ou "Idéias". Era esse aspecto duplo da Justiça, humano e divino, que se refletia em seu vigário imperial na terra que, por sua vez e principalmente mediante a *Iustitia*, também era o vigário de Deus. A própria Justiça, pelo menos na linguagem da douta jurisprudência, não era mais idêntica ao Deus do altar, embora ainda fosse inseparável de Deus Pai; tampouco era ainda subordinada a um Estado absoluto ou deificado: nesse curto período de transição, ela era uma *Virtus* viva por força de seus próprios atributos, a deusa da era em que a jurisprudência assumiu a dianteira e tornou-se intelectualmente a grande vitalizadora de quase todos os ramos do conhecimento. Em comparação, o Príncipe não era mais o *christomimētēs*, a manifestação de Cristo, o Rei eterno; tampouco era ele, ainda, o expoente de uma nação imortal; tinha sua cota de imortalidade porque era a substância de uma Idéia imortal. Um novo padrão de *persona mixta* emergia da própria Lei, tendo a *Iustitia* como modelo de deidade e o Príncipe como sua encarnação e, ao mesmo tempo, seu *Pontifex maximus*.

BRACTON

Rex infra et supra legem

O conceito aparentemente autocontraditório de uma realeza a um só tempo acima e abaixo da Lei foi criticado como "escolástico e impraticável".[168] Qualquer que seja o significado dessa crítica e independentemente do ponto de vista de onde partiu tal veredicto, o que interessa aqui é apenas saber se tais contradições manifestavam-se ou não como escolásticas e impraticáveis na época

em que foram introduzidas e durante os séculos em que tiveram sua validade reconhecida. Homens como João de Salisbury, Frederico II, ou Tomás de Aquino tinham experiência de sobra e se, ao que parece, consideravam tais contradições menos impraticáveis e escolásticas que a crítica moderna, pode-se afirmar com segurança que certas condições de pensamento, ou talvez "limitações de pensamento", obrigavam-nos a moldar suas opiniões da forma como o fizeram. Afinal, a idéia de um Estado existindo apenas em função de si mesmo era estranha nessa época.[169] A própria crença em um Direito Natural divino em oposição ao Direito Positivo, uma crença que na época era comum a todos os pensadores, quase necessitava da posição do monarca tanto acima como abaixo da Lei. Por último, pode-se indagar se tais contradições não seriam também condicionadas, direta ou indiretamente, pelo modelo divino do rei medieval que, por ser, extrajuridicamente, Deus e homem ao mesmo tempo, estava conseqüentemente acima e abaixo da Lei; ou se a Virgem Maria, freqüentemente mencionada no Direito Canônico para ilustrar considerações legais, não implicaria igualmente, como "Virgem e mãe, filha de seu Filho" — *Nata nati, mater patris* —, determinadas contradições dificilmente conciliáveis com as definições de um direito de herança consuetudinário.[170]

Em todo caso, para os pensadores políticos e os filósofos do Direito da Baixa Idade Média, essas contradições não se mostravam de todo impraticáveis; ao contrário, manifestavam-se como a única solução para a dualidade entre o divino e o humano nos domínios do Direito Natural e do Direito Positivo. Encarada sobre esse pano de fundo, a definição de Frederico II sobre o lugar do imperador no sistema do Direito medieval como "pai e filho da Justiça" manifesta-se como uma fórmula muito acabada e madura; e, tendo isso em mente, como é preciso, pode-se revelar extremamente útil e valioso para a compreensão de outras "contradições de nossa própria autoria"[171] nas doutrinas políticas de outros advogados desse período e, sobretudo, de Bracton. Isso porque existe, na acalorada discussão atual sobre "A realeza segundo Bracton", um ponto focal que parece ter sido, por vezes, indevidamente desconsiderado.[172]

Frederico II e Henrique de Bracton foram contemporâneos. O grande imperador morreu por volta da época em que Bracton começou a escrever seu *De legibus et consuetudinibus Angliae*.[173] Não existem evidências que nos permitam supor que o advogado inglês tivesse conhecimento do *Liber augustalis*, embora os anos 50 do século XII assinalassem, de fato, a maré alta dos mais intensos intercâmbios diplomáticos e políticos entre a Inglaterra e o reino da Sicília.[174] Muito freqüentemente as afirmações do imperador e de Bracton apresentaram similaridades; elas são facilmente explicadas, contudo, pelo fato de que tanto os advogados sicilianos como os ingleses costumavam recorrer ao mesmo material para corroborar seus conceitos sobre o governo — especialmente no que diz

respeito à Lei Romana. As obras de Azo, por exemplo, foram igualmente utilizadas no Sul e na Inglaterra.[175] A *lex regia*, a máxima *quod principi placuit*, a *lex digna* e outras passagens famosas do *Código* de Justiniano foram consideradas e avaliadas em ambos os países e, de um modo ou de outro, os grandes problemas intelectuais dessa época deixaram suas marcas indefectíveis em todos os autores jurídicos contemporâneos.

A despeito de todas essas óbvias correspondências, eram consideráveis as diferenças entre os conceitos imperiais e os conceitos ingleses sobre o governo e o Direito. Em diversos sentidos, o imperador de Hohenstaufen era muito menos enigmático que Bracton. Frederico II definia seu lugar acima e abaixo da Justiça em termos muito precisos, admitindo francamente que, em alguns aspectos, o imperador estava sujeito à Lei, mas enfatizando com muita firmeza que o Príncipe possuía poder legislativo exclusivamente por inspiração divina e ao mesmo tempo pela *lex regia*. Pressupunha que ele próprio era "A Lei", a *lex animata* e encarnação da própria Idéia de Justiça — um conceito de muitas nuanças, distinto o bastante para ser valioso em questões legais e políticas, vago o bastante para ser útil, quando adicionado de interpretação espiritual ou messiânica, aos fins da propaganda política e antipapal.

Quase nada encontramos em Bracton dessa ideologia e metafísica exaltadas. Por certo, a idéia de Justiça também perpassa sua obra, mas a *Justitia* está longe de ser a Virgem da Idade de Ouro e mais longe ainda de ser encarnada no rei Henrique III ou, nesse sentido, em algum rei inglês. A Inglaterra do século XIII tinha uma preocupação messiânica menor que a Itália e o resto do continente e a doutrina do monarca como *lex animata*, emanada de uma ordem de Deus do alto do céu para os homens na terra parece ter caído em solo particularmente estéril na Inglaterra de antes da era da rainha Elizabeth, a nova Astréia.[176] Aceitar a dominação de uma idéia abstrata nunca foi um fraco da Inglaterra, embora uma ficção útil pudesse ser mais imediatamente aceita. Portanto, na obra de Bracton, a Idéia de Justiça também é eclipsada pela concretude da Lei. A pergunta não era se ao mesmo tempo o rei era "pai e filho da Justiça", mas se ele estava "acima ou abaixo da Lei".

Ainda que não se inclinasse a reduzir a sublimidade da Coroa ou a macular a prerrogativa real mediante sua vinculação desqualificada ao Direito Positivo do qual o rei era o senhor, Bracton enfatizava com muito vigor, contudo, o que Frederico apenas admitia com certa reserva: o rei estava "abaixo da Lei". Em outras palavras, onde Frederico deduzia dos códigos romanos uma confirmação de seus direitos prerrogativos pessoais, admitindo, ao mesmo tempo e até certo ponto, sua sujeição ao Direito Natural e à Razão, Bracton deduzia das mesmas passagens que o rei estava abaixo da Lei da terra, mas reconhecia, ao mesmo tempo, a posição única do rei, contra o qual a Lei não poderia ser legalmente

acionada. Portanto, o rei de Bracton também estava, em certos aspectos, acima e fora do alcance da Lei. Para não mencionar muitos outros pontos de divergência entre Frederico e Bracton, há uma diferença bastante tangível de ênfase concernente ao Príncipe e à Lei; no entanto, trata-se de uma diferença no âmbito do mesmo sistema geral de pensamento político-jurídico no qual a Lei como tal, encarnada ou não no monarca, aparecia como a verdadeira soberana.

Uma dificuldade com Bracton e com tantos outros téoricos políticos da época é o emprego equívoco da palavra *lex*. O termo pode abranger tanto o Direito Divino ou Natural como o Direito Positivo, escrito ou não. Certamente havia uma forte tendência, na Inglaterra do século XIII, a sujeitar o rei, na linguagem de Tomás de Aquino, não só à *vis directiva* do Direito Natural, mas também à *vis coactiva* do Direito Positivo e, dessa forma, estabelecer aquela "tirania da Lei" que, no tempo mesmo de Bracton e, depois, com muita freqüência, ameaçava paralisar o funcionamento sistemático do governo. Seria, por certo, ir longe demais sustentar que Bracton esforçava-se por vincular o rei ao Direito Positivo sem discriminação ou restrição. Isso foi claramente reconhecido pelo professor McIlwain que habilmente extraiu da obra de Bracton as distinções entre *gubernaculum* e *iurisdictio* — sendo, a primeira, a esfera do Governo na qual o rei era "absoluto", e, a segunda, a esfera do Direito, sobre a qual o rei não tinha nenhum poder. É muito gratificante descobrir, além disso, que outros também deram ênfase ao fato de que, mesmo quando a *lex* parecia abarcar também a *leges humanae*, o termo muitas vezes referir-se-ia apenas àquela seção do Direito Positivo que "corresponde ao Direito Divino e tem sido confirmada pela anuência das gerações passadas".[177] Ou, como Egídio Romano mais tarde e de modo mais acurado formulou o problema:

> Quando se afirma que uma Lei Positiva está acima do Príncipe, tal expressão não se refere à Lei Positiva como tal, mas ao fato de que, na Lei Positiva, foi preservada certa força da Lei Natural.[178]

Ou seja, o rei estava sujeito apenas à Lei Divina ou Natural. No entanto, estava sujeito à Lei Natural não meramente em sua abstração transcendental ou metalegal, mas também em suas manifestações temporais concretas que incluíam os direitos do clero, dos magnatas e do povo — um ponto importantíssimo em uma Inglaterra que se baseava predominantemente em leis não escritas e nos costumes.

É provável, ou quase certo, que, na prática, o corpo da Lei ao qual o rei estava sujeito, segundo Bracton, fosse materialmente muito maior que aquele ao qual Frederico II havia professado sua obediência. Apesar de tudo isso, no entanto, a expansão feita por Bracton da posição do rei "abaixo da Lei" não aboliu uma posição do rei também "acima da Lei". Em parte alguma podemos deduzir das teorias políticas de Bracton uma intenção de invalidar, ou mesmo de reduzir, aquelas *res quasi sacrae* que pertenciam à Coroa e que iriam formar o que logo seria chamado de "Prerrogativa", isto é, direitos mais ou menos indefinidos, juntamente com direitos claramente definidos, que não estavam sujeitos ao Direito Positivo consuetudinário. Parece que a ênfase exagerada — não só a moderna, mas já a medieval — da máxima bractoniana, *lex supra regem*, levou a obscurecer indevidamente o aspecto oposto da doutrina de Bracton: o rei "acima da Lei".[179]

Não é preciso dizer que a condição do rei "acima da Lei" era, em si mesma, perfeitamente "legal" e garantida pela Lei. Seus direitos supralegais, servindo "àquelas coisas que pertencem à jurisdição e à paz" e sua proteção, eram garantidos ao rei pela própria Lei.

> Pertencem a ninguém, a não ser apenas à Coroa e à dignidade real, nem podem ser separados da Coroa, uma vez que fazem da Coroa o que ela é.[180]

Da mesma forma, as máximas mais famosas de Bracton — *lex facit regem*, ou aquela rima típica de advogado bolonhês, *Facit enbim lex, quod ipse sit rex* — tinham uma outra face e não devem ser lidas exclusivamente no sentido de restrições.[181] Afirmações parecidas não eram muito raras durante a Idade Média. *Regem iura faciunt, non persona* — "As Leis, e não a pessoa, fazem o rei" — era uma afirmação bem conhecida dos canonistas;[182] e, de acordo com a própria *lex digna*, os imperadores confessam: "Da autoridade da Lei depende nossa autoridade".[183] Tampouco se pode esquecer que uma restrição da *Pessoa* do rei normalmente permitiria, na razão inversa, um aumento e até exaltação do *Poder* real. O rei está sujeito à Lei que o faz rei; mas a Lei que o faz rei amplia também seu poder real e confere ao monarca extraordinários direitos que, em diversos aspectos, colocam o rei, legalmente, acima das leis.

A lei constitutiva do rei, *par excellence*, era, para Azo e os civilistas em geral, muito logicamente, a *lex regia* pela qual o povo romano havia conferido todo seu poder e comando ao Príncipe. Bracton estava longe de rejeitar a opinião de seu mestre Azo.

> O rei não possui nenhum outro poder, uma vez que é o vigário de Deus e seu ministro na terra, salvo o poder que isoladamente ele tem de direito. E isso *não* é o contrário da passagem que diz: "O que apraz ao Príncipe tem força de Lei", pois segue-se, ao final dessa lei (*D.* 1, 4, 1): "porque, pela *lex regia*, que foi formulada em relação a seu império, [o povo transferiu para ele e nele investiu todo seu poder e autoridade]".[184]

A passagem não é muito simples, ainda que desconsideremos as dificuldades derivadas da omissão de Bracton da passagem entre colchetes.[185] O que Bracton obviamente desejava expressar é o seguinte: o poder do rei estende-se apenas ao que ele derivou da Lei (que, a propósito, não era pouco); essa restrição, contu-

do, não está em desacordo com o famoso dito de que "O que apraz ao Príncipe tem força de Lei" — pois o simples fato de que "O que o Príncipe deseja é Lei" é derivado da Lei, é, dessa maneira, legal, porque está baseado na *lex regia* pela qual o povo conferia ao Príncipe, entre outros direitos, exatamente esse poder de fazer a Lei "a seu prazer". Portanto, da *lex regia*, Bracton deduzia, como Frederico II e outros, antes e depois dele, não só a obediência e dependência do rei à *lex regia* constituinte do rei, mas também o poder e a autoridade legal do rei para legislar em nome do povo e interpretar a Lei *como bem entender.*

Por certo, isso poderia ter levado a um sólido absolutismo, como o *Quod principi placuit*, de Ulpiano, freqüentemente o fez. Sabemos que os juristas, bem como os filósofos políticos, costumavam alertar para esse risco citando a *lex digna* na qual os imperadores confirmavam sua obediência à Lei; e Bracton não era exceção: também ele se referiu ao mesmo parágrafo sobre a *lex digna* e a interpretou de modo mais completo.[186] Mas antes de citar essa lei, inseriu uma qualificação da máxima *Quod principi placuit* explicitando justamente a palavra *placuit*, "apraz". Ao contrário de Frederico II, Bracton atribuía às palavras de Ulpiano uma tendência mais significativa para abranger "constitucionalismo": da palavra *placuit*, não deduzia um governo pessoal de inspiração divina do Príncipe, mas um governo quase impessoal ou suprapessoal do rei, controlado e inspirado pelo conselho. O que "aprazia ao Príncipe" era Lei; mas o que a ele aprazia tinha de aprazer, antes de mais nada, ao conselho de magnatas e, dessa forma, Bracton elaborou este argumento, ao prosseguir:

> [O que agradou ao Príncipe é Lei] — isto é, não o que foi grosseiramente presumido pela vontade [pessoal] do rei, mas o que foi corretamente definido pelo consilium de seus magnatas, mediante autorização do rei, e após deliberação e consulta a seu respeito [...].[187]

A importância da qualificação constitucionalista de Bracton para a perigosa palavra *placuit* não pode ser minimizada, principalmente considerando-se as disputas constitucionais contemporâneas e posteriores na Inglaterra medieval cujo foco constante era o problema do conselho do rei e sua composição. Claro que, na prática, poucos reis do século XIII poderiam ou teriam legislado sem aconselhamento; tampouco a legislação sem aconselhamento é encorajada pelo Direito Romano e pelos civilistas e ainda menos pelo Direito Canônico e pelos canonistas: nenhum prelado ou bispo, nem mesmo o papa poderia agir sem buscar conselho, embora não fossem obrigados a segui-lo.[188] Dessa forma, Bracton estava de acordo com a prática comum e efetivamente seguia a direção de Glanvil, o grande jurista inglês do século XII, quando citou e utilizou as palavras de Ulpiano, mas qualificou seu teor mediante a relegação do prazer do rei ao *placet* de seus conselheiros legítimos.[189]

Apesar de tudo isso, Bracton divergia dos juristas italianos também com respeito ao conselho. Uma máxima do Direito Romano, adotada finalmente pelo Direito Canônico, dizia que "o Príncipe (ou Papa) tinha todas as leis no santuário de seu peito", o que queria dizer que se supunha e esperava que o Príncipe, ao legislar, levaria em consideração todas as leis relevantes, isto é, atuaria com competência em sua esfera de atuação.[190] Isso talvez fosse pedir demais, pois (dizia Mateus de Afflictis) *raro princeps iurista invenitur*, "raramente se encontrará um Príncipe que seja um jurista profissional".[191] Não é certo que Bracton estivesse considerando essa máxima quando disse que o rei "tem todos os direitos em seu poder, que pertencem à Coroa e ao poder laico e à espada material que pertence ao governo (*gubernaculum*) do reino": a frase decisiva (*habet omnia iura in manu sua*) era litúrgica.[192] No entanto, é possível que sim, pois um jurista francês afirmava que o rei francês, tal como o imperador romano, "tinha todos os direitos, principalmente os direitos pertencentes à sua realeza, encerrados em seu peito".[193] Seja como for, em conexão com essa máxima, os juristas italianos gostavam de referir-se aos conselheiros. Cino de Pistóia (1270-1336), por exemplo, advertia contra uma interpretação literal porque, dizia ele, "santuário de seu peito" devia ser compreendido no sentido de "em sua corte, que deveria ser abundante de excelentes Doutores da Lei por cujas bocas é o Príncipe mais obediente às leis quem fala";[194] e Mateus de Afflictis explicava que "devido a seus conselheiros, que são parte de seu corpo, afirma-se que o Príncipe tem todas as leis no santuário de seu peito".[195] Em outras palavras, o conselho de especialistas e juristas da Coroa, que são o "santuário do peito do rei" porque realmente possuem todas as leis relevantes presentes em sua mente, aparece aqui como a "boca do Príncipe", que fala por meio de seus conselheiros, como havia sido também o costume de Frederico II.[196] Inversamente, para Bracton, os conselheiros não se manifestam como a "boca do Príncipe", mas era antes o Príncipe, ou rei, que se manifestava como a "boca do conselho", que promulgava leis "como lhe aprazia" somente após discussão com os magnatas e segundo seu conselho; ou seja, o "prazer" do rei é Lei só na medida em que seja "uma promulgação oficial pelo rei daquilo que os magnatas declaram ser o costume antigo".[197]

No entanto, mesmo o fato de que a própria legislação devia emanar do conselho de magnatas, por sua sugestão e aconselhamento, não deve, novamente, ser interpretado exclusivamente no sentido de restrição real, uma vez que era, afinal, "pela autorização do rei" (*rege auctoritatem praestante*) que uma lei tornava-se Lei. Além disso, é ao rei que cabe a responsabilidade, uma vez que ele é — Bracton o enfatiza em sua oração seguinte — o *auctor iuris*:

> O poder do rei refere-se a fazer a Lei e não a Injúria. E uma vez que ele é o *auctor iuris*, a oportunidade para *iniuria* não deve surgir no mesmo lugar onde nascem as leis.[198]

Bracton declarava enfaticamente que cabia ao rei interpretar as leis, porque cabia a ele fazê-las.[199] Tal como Frederico, Bracton enfatizava que a origem e a proteção da lei convergem para uma só mão, a do rei.[200] Em suma, o poder do rei para legislar derivava da própria Lei, ou, mais precisamente, da *lex regia* que fazia do rei um rei. Dessa forma, uma Lei constituinte do rei e um Rei constituinte da lei condicionavam-se mutuamente e, por isso, as conhecidas relações entre o rei e a Lei reaparecem em Bracton: o rei, filho da Lei, torna-se pai da Lei. Trata-se do tipo de reciprocidade e interdependência entre Lei e Príncipe que pode ser encontrada em praticamente todas as teorias político-jurídicas desse período.

Esse espírito perpassa o tratado de Bracton sempre que este aborda a realeza. Pode-se tender a admirar a imparcialidade do juiz que tenta distribuir igualmente os elementos restritivos e os elementos exaltadores do rei. Na verdade, contudo, restrição e exaltação do rei parecem igualmente distribuídas apenas porque eram interdependentes, pois sua restrição, por si só, também produz e justifica sua exaltação: ele é identificado como o "vigário de Deus" somente quando e onde atua "como Deus" *submetendo-se* à Lei que é, ao mesmo tempo, sua e de Deus.

> O rei não tem nenhum outro poder, uma vez que é o vigário de Deus e Seu ministro na terra, exceto o poder isolado que ele deriva da Lei.[201]

Existe ainda outra passagem, mais expressiva e esclarecedora. Bracton começa destacando que o rei não tem par em seu reino, para não falar de um superior, e então prossegue:

> O rei deve estar, não sujeito ao Homem, mas sujeito a Deus e à Lei, pois a Lei faz o rei [...] Pois não existe rei onde vigorar o arbítrio e não a Lei. E o fato de que deve estar *sujeito* à Lei porque é o vigário de Deus evidencia-se mediante a similitude com Jesus Cristo a serviço de quem ele governa na terra. Pois Ele, verdadeira Bênção de Deus, embora tendo à Sua disposição muitos meios para salvar inefavelmente a raça humana, adotou, antes de todos os outros expedientes, aquele que aplicou para a destruição da obra do diabo; ou seja, não a força do poder, mas a máxima da Justiça e, por isso, quis estar sujeito à Lei a fim de redimir aqueles sujeitos à Lei. Pois ele não quis aplicar a força, mas a razão e o julgamento.[202]

É claro que "Cristo sujeito à Lei" é um episódio freqüentemente citado e, na arte, freqüentemente representado. O Anônimo normando, por exemplo, referia-se à submissão de Cristo à Lei para provar a superioridade de Tibério como César em relação a Jesus como homem.[203] João de Salisbury destacava que o *Rex regum* submeteu-se à Lei porque "na Lei estava sua vontade".[204] De Orósio a Dante, os autores medievais refletiram sobre o suposto fato de que Cristo havia escolhido ser registrado "como um *civis Romanus* naquele singular registro da raça humana" e, conseqüentemente, sucumbiu como cidadão romano a um juiz romano.[205] Muito raramente, entretanto, o conceito cristocêntrico original de realeza conseguiu evidenciar o rei ungido à imagem de Cristo porque tanto o rei como Cristo estavam submetidos à Lei, ao passo que argumentos similares são encontrados em relação ao papa, que era obrigado a pagar o dinheiro do tributo como Cristo.[206] A comparação de Bracton dava a entender que — de fato, na melhor tradição medieval — apenas o *servus legis* poderia ser também, ou tornar-se, o *dominus legis*. Além disso, supunha que o rei era exaltado acima de todos os demais como *vicarius Dei* somente se, e na medida em que, ele se submetesse à Lei como o próprio Filho unigênito, e que todas as prerrogativas do rei dependiam do seu reconhecimento de estar sujeito à Lei que concedia a ele essas mesmas prerrogativas. Nesse caso, de fato,

> o rei não terá igual, para não dizer um superior, especialmente no exercício da Justiça, para que realmente se possa dizer dele: "Nosso Senhor é grande e onipotente" [Salmos 147, 5], embora ao receber justiça [como queixoso] seja comparável ao menor homem de seu reino.[207]

O rei, ainda que sem igual como vigário de Deus, está sujeito, no entanto, à Lei, e será como o menor de seus súditos diante do juiz — naturalmente só quando for queixoso, uma vez que é prerrogativa sua não haver nenhuma ação contra o rei.[208]

O método de Bracton é sempre o mesmo: exaltação mediante limitação, derivando esta da própria exaltação do rei, de seu vicariato de Deus, ao qual o rei colocaria em risco se não estivesse limitado e submetido pela Lei. Esse método pode ser chamado dialético. Baseia-se na lógica de que não pode haver "Prerrogativa" genuína, por um lado, sem submissão à Lei, pelo outro, e de que um status legal acima da Lei apenas poderia legitimamente existir se existisse também um status legal abaixo da Lei. O rei submisso à Lei, portanto, torna-se *ipso facto* um "Vigário de Deus"; torna-se um legislador (*auctor iuris*) acima da Lei e de acordo com a Lei; e torna-se expositor responsável das leis existentes e das ações reais que não podem ser discutidas por representantes oficiais ou por particulares.[209] Isso porque, se o rei não fosse cumpridor da lei, não seria absolutamente um rei, mas um tirano.[210]

A teoria política de Bracton dependia dessas aparentes contradições. Tal como era o sistema da Lei medieval, com seu dualismo entre o Direito Divino e o Positivo, provavelmente não teria sido possível o desenvolvimento de uma teoria política lógica diferente daquela proposta por João de Salisbury, Frederico II ou Bracton. De um modo ou de outro, sempre resultaria no conceito de um monarca que estava, a um só tempo, "abaixo e acima da Lei" ou era "pai e filho da Justiça ou imagem e servo da Eqüidade". Da mesma forma, o rei inglês, no tratado de Bracton, aparece *et maior et minor se ipso*.

* * *

A comparação feita por Bracton do rei com o Cristo humilhado diante do juiz romano pode levar-nos a outro problema do conceito de realeza de Bracton: um problema de "cristologia" política. Escreve ele:

> Para esse fim foi ele criado e eleito rei: para que possa dar justiça a todos e que nele o Senhor esteja sentado [Sl 9, 5 e também 88, 15] e que por meio dele o Senhor discrimine seu julgamento [1 Rs 3, 11].[211]

Considerando as passagens bíblicas citadas por Bracton, pareceria que o "Senhor" que habita no rei e decreta justiça por meio do rei, é antes Deus Pai que Filho, embora se saiba que na Baixa Idade Média estava se tornando cada vez mais difícil distinguir claramente entre a primeira e a segunda pessoas da Trindade. No entanto, no tratado de Bracton, o rei parece ser intitulado mais constantemente como *vicarius Dei* que como *vicarius Christi*, se excetuarmos a comparação com Cristo submetendo-se como homem ao juiz romano. De fato, descobrimos que Bracton reservou para outros o vicariato do Filho de Deus. Em sua *Introdução*, Bracton discutiu, em total acordo com as normas da retórica jurídica e da *ars dictandi*, a "utilidade" de seu tratado. No geral, limitou-se a copiar Azo quase literalmente. No entanto, acrescentou algumas palavras significativas (aqui, em itálico), quando escreveu:

> A utilidade [do tratado] é que ele enobrece os aprendizes e duplica suas honras e vantagens e os faz governarem no reino e sentar-se no salão real, *no próprio assento do rei, por assim dizer, no trono de Deus*, julgando tribos e nações, queixosos e réus em uma ordem senhorial, *a serviço do rei, quase a serviço de Jesus Cristo, uma vez que o rei é o vigário de Deus*.[212]

O que Bracton adicionou a Azo são algumas frases, aparentemente edificantes, sobre o Trono de Deus que o rei ocupava.[213] A segunda adição, no final da passagem, é relacionada à primeira e, embora possa soar confusa, de fato não o é. Naquela seção inteira, o rei aparece como o *vice Dei* em exercício, no lugar de Deus e no trono de Deus. Inversamente, a iluminura otoniana (fig. 5), por exemplo, mostrava o imperador no lugar de Cristo e no trono de Cristo. Bracton, contudo, na segunda adição ao texto de Azo, faz uma distinção muito clara entre o Pai e o Filho. Afirma que os *vice regis* em exercício — isto é, os juízes da corte — atuam *quasi vice Jesu Christi*, ao passo que o rei como vigário de Deus atua *quasi vice Dei*. Em outras palavras, os juízes estão no lugar do Filho de Deus, ao passo que o rei está no lugar de Deus Pai.[214]

Com efeito, essa distinção é mais interessante do que pode parecer à primeira vista, já que parece refletir uma doutrina de significado particular para a Inglaterra medieval. Provavelmente foi o assim chamado "Ambrosiastro", no

século IV, quem cunhou a máxima: *Dei imaginem habet rex, sicut et episcopus Christi*.[215] Essa doutrina — o rei como antítipo de Deus Pai, e o bispo tipificando Deus Filho — ressurge com grande constância na órbita inglesa embora possa não ocorrer alhures. Foi citada por um erudito inglês, Cathwulf, em uma carta a Carlos Magno.[216] Ocorre, infalivelmente, no tratado do Anônimo normando, embora em uma versão mais cristocêntrica: "O sacerdote prefigura uma natureza em Cristo, a do homem; o rei, a outra, a de Deus".[217] Por fim, a doutrina inteira, que mais tarde será repetida por John Wycliffe,[218] é encontrada, por volta de 1100, em *De regia potestate et sacerdotali dignitate*, de Hugo de Fleury, um tratado escrito e dedicado a Henrique I da Inglaterra. Escreveu o monge de Fleury:

> Realmente, o rei, dentro de seu reino, parece assumir o lugar de Deus Pai, e o bispo, o de Cristo. Todos os bispos, dessa forma, parecem estar devidamente submetidos ao rei, tal como o Filho é considerado submisso ao Pai — não segundo sua natureza, mas segundo sua posição hierárquica.[219]

Diz-se, portanto, que os bispos governam *vice Jesu Christi* enquanto o rei governa *vice Dei*.

É pouco provável que o tratado do Anônimo normando fosse conhecido por Bracton, mas o panfleto de Hugo de Fleury pode ter chegado ao seu conhecimento.[220] Seja como for, na obra de Bracton, a doutrina *rex imago Dei, sacerdos Christi* foi alterada para *rex imago Dei, judex Christi*. Foi transferida da esfera teológica para a legal, dos funcionários clericais para os jurídicos, ou dos *sacerdotes Ecclesiae* para os *sacerdotes Iustitiae*.[221] Agora são os "sacerdotes da Justiça" que atuam à imagem e semelhança do Cristo juiz e que se tornam os "parceiros de trono" do Pai, representado na terra pelo *vicarius Dei* real.

Portanto, na obra de Bracton, o rei é, em primeiro lugar, o vigário de Deus. Devemos lembrar, contudo, que o rei, como *vicarius Dei*, é também o pretenso antítipo do Cristo humilhado cuja virilidade foi submetida à Lei e a um juiz romano. Em outras palavras, o rei, bem como seus juízes, tipificavam Deus Pai com o Cristo divino no Trono do Céu; mas o rei é também o antítipo do Cristo humano sempre que não é o juiz, mas alguém que se submete à Lei. Ele é, a um só tempo, semelhante a Deus acima da Lei ao julgar, legislar e interpretar a Lei, e semelhante ao Filho ou a uma pessoa comum, abaixo da Lei porque também ele se submete à Lei. Percebe-se que o substrato cristológico, tão poderosamente presente na iluminura otoniana e no tratado do Anônimo normando e ainda perceptível no *Liber Augustalis*, de Frederico II, sobrevivia também na obra de Bracton. Pode ter sido inferido da explosão de raiva da condessa de Arundel que admoestou abertamente ao rei Henrique III: "Oh, Senhor Rei, por que desviais vosso rosto da justiça? [...] Estais colocado entre Deus e nós [*medius inter Deum et nos constitueris*], mas nem a vós nem a nós governais com sensatez".[222]

Resumindo: o rei bractoniano tinha uma posição dual, acima e abaixo da Lei. Nesse sentido, podia ser comparável a Frederico II. Mas a semelhança, se existisse, seria bastante superficial. O imperador, mesmo quando teoricamente submetido à força diretiva da Razão, que, até certo ponto, antecipava a posterior Razão de Estado, permanecia, de fato, indiscutivelmente acima da Lei; enquanto isso, na Inglaterra de Bracton, o rei *sub lege* prestava-se a um significado muito concreto e definido, embora nem sempre explicitado. Além disso, os esforços dedicados a definir o status do rei como "abaixo da Lei" produziam o outro esforço correspondente, isto é, o de definir os aspectos em que ele estava, e necessariamente tinha também de estar, "acima da Lei". No final do século, os juízes reais, no caso freqüentemente citado de *Humphrey of Bohun* versus *Gilbert of Xlare* (1292), afirmavam que

> para o bem comum, ele [o rei], por sua prerrogativa, está, em muitos casos, acima das leis e costumes normalmente reconhecidos em seu reino [...] Mas também o Senhor Rei, à vista de todos e cada um de seu reino, é o devedor da justiça.[223]

Nesse caso, o próprio tribunal aparentemente chegava a uma autocontradição ao afirmar que a prerrogativa, certas vezes, coloca o rei acima das leis, ao passo que, em outras vezes, ele era *debitor iustitiae*, isto é, abaixo da Lei. Novamente, somos lembrados do dever de César de ser, a um só tempo, "pai e filho da Justiça". Entretanto, a versão mais genuinamente inglesa dessa fórmula lapidar deve ser buscada em uma direção totalmente diferente, na fórmula não menos lapidar do famoso édito *Praecipe Henrico Regi Angliae* — um édito no qual, segundo consta, o *R*ei Henrique III ordenara ao *r*ei Henrique III, mediante seus funcionários, que reparasse certo ato ou, então, explicasse por que se recusara a fazê-lo.[224] Esse édito, que um advogado do século XIV afirmava ter visto, era — se realmente existiu — ou uma brincadeira ou uma tarefa escolar dos tempos da Guerra dos Barões, pois nenhuma ação é movida contra o rei e nem ele pode ser indiciado. Não obstante, esse produto jocoso expressa de modo significativo a idéia de um rei que estava acima e abaixo da Lei, ao mesmo tempo maior e menor que si mesmo. Além disso, os éditos nos quais o Rei dava ordem ao rei estavam, no mínimo, ao alcance da imaginação humana na Inglaterra de meados do século XIII. Afinal, Mestre Simão, o Normando, alto funcionário do governo, foi demitido — se podemos acreditar em Matthew Paris — porque se recusara a selar um mandado *contra coronam domini regis*, um mandado que o rei desejara emitir, mas que o funcionário julgara contrário à Coroa e a seus interesses e, portanto, contrário também ao juramento do funcionário.[225] Nada comparável a esse incidente poderia ter acontecido na monarquia siciliana de Frederico. Será no campo da administração, antes na prática que na teoria jurídica, que teremos de buscar o *alter ego* impessoal do rei.

Christus-Fiscus

Na obra de Bracton, as reflexões cristológicas eram periféricas. Seu pensamento e seu verdadeiro interesse circulavam mais em torno de questões legais, administrativas e constitucionais que de idéias metafísicas e distinções teológicas. Apesar de tudo isso, contudo, é inegável que no tempo de Bracton estavam em desenvolvimento certos teologismos do Estado que não seriam de esperar nessa sóbria órbita constitucional e legal da qual Bracton era o expoente. No entanto, as máximas aparentemente irracionais estavam presentes. Em parte, eram resultado da adaptação da linguagem e do pensamento teológico às novas condições do Estado secular e, em parte, resultado do estabelecimento de uma esfera pública impessoal que emergia das necessidades próprias à comunidade do reino.

A máxima *Nullum tempus currit contra regem*, "O tempo não corre contra o rei", é particularmente interessante porque envolve a idéia de sempiternidade ou de uma perpetuidade suprapessoal. A máxima em si pressupõe a existência conceitual de, pelo menos, duas noções: "prescrição" e "inalienabilidade". A prescrição normalmente significava perda, tal como seu correlato, o "usucapião", significava aquisição, ou um título ou direito à propriedade por meio da posse ininterrupta, inquestionada, pacífica e em boa-fé, durante um período variável, curto ou longo, conforme definido por lei. Os juízes reais ingleses do século XII estavam, com toda certeza, familiarizados com o conceito legal de prescrição, que tinha importância capital no Direito Canônico e ao qual Graciano, em seu *Decretum*, dedicou uma seção inteira que, naturalmente, era sempre comentada pelos decretistas. Mas os juízes ingleses evidentemente não viam qualquer necessidade de refletir sobre a idéia de prescrição, uma vez que não há indícios de que a tenham mencionado.[226] Essa indiferença para com a prescrição mudou no século seguinte: Bracton reiteradamente abordou, e de um modo acadêmico, o princípio *Longa possessio parit ius*, "A posse demorada gera o direito". A dependência de Bracton em relação ao Direito Romano é revelada pelo termo técnico *Usucapio* encabeçando o capítulo no qual discute o problema da prescrição; mas aqui isso não é importante.[227] O que importa é que, no seu tempo, as reflexões sobre demandas quanto à posse prescritiva tornaram-se importantíssimas para os juízes da Coroa. De fato, a prescrição passou a ser concreta na esfera pública quando um determinado conjunto de terras e direitos reais haviam sido postos de lado como "inalienáveis". Nesse momento, a prescrição e os efeitos prescritivos do tempo aquiriram considerável importância porque entrariam em conflito, ou poderiam entrar, com a noção de inalienabilidade. Em outras palavras, os juízes da corte freqüentemente enfrentavam situações nas quais tinham de decidir não só se um particular poderia ou não pleitear posse por prescrição mas, também, em que medida tais demandas afetariam os

direitos e as terras reais rotuladas como "inalienáveis". Dessa forma, o conceito de inalienabilidade de direitos reais e de terras, juntamente com o de prescrição, constitui a premissa para a fórmula *Nullum tempus currit contra regem*, pela qual eram indeferidas as demandas prescritivas de particulares quanto a propriedade inalienável da Coroa.

Freqüentemente se observou que o princípio de inalienabilidade, pressupondo a existência de certos direitos imprescritíveis da Coroa, teve um desenvolvimento lento e moderado no continente.[228] Também na Inglaterra, o primeiro documento oficial estabelecendo de modo claro e sucinto a inalienabilidade dos domínios reais foi relativamente tardio: o Juramento dos Conselheiros, contendo a cláusula "Da mesma forma, não consentirei na alienação de nenhuma dessas coisas que pertencem ao antigo domínio da Coroa", ocorre no ano de 1257, ou seja, no tempo de Bracton.[229] No entanto, isso não deve ser entendido como se o próprio princípio de não-alienação não existisse antes; na verdade, desenvolveu-se muito mais cedo na Inglaterra que no continente. Por certo, é totalmente verdadeiro que, na primeira metade do século XII, o conceito de inalienabilidade estava completamente ausente da prática governamental inglesa. Ocorreu, contudo, uma mudança com a ascensão de Henrique II, cuja consolidação dos domínios reais, juntamente com suas outras reformas administrativas e legais, alimentaram o entendimento de que certos direitos e terras dominiais eram inalienáveis.[230] Os dois Direitos, romano e canônico, certamente foram fatores que contribuíram para a articulação da idéia de inalienabilidade da propriedade do Estado;[231] mas o fator essencial foi que Henrique II criara um complexo *de facto* inalienável de direitos e terras que, mais tarde, no século XIII, passou a ser conhecido como o "antigo domínio" e que constituía, na linguagem do Direito Romano, a *bona publica* ou propriedade fiscal do reino.[232] Além disso, a mera existência do "antigo domínio" — uma composição suprapessoal de direitos e terra que era separada do rei individual e, por definição, não era sua propriedade privada — substanciava a noção de uma "Coroa" impessoal que, simultaneamente, se desenvolvia.[233] Os funcionários de Henrique II foram obrigados a distinguir administrativamente "entre terras que cabiam à monarquia por direito feudal e terras que eram mais propriamente o domínio real do rei, ou da Coroa".[234] O resultado desse desenvolvimento pode ser inferido a partir de uma proposição não oficial feita logo no início do século XIII. O compilador anônimo de um memorando legal, ao rascunhar suas idéias sobre o que deveria conter o juramento de coroação do rei, sugeria que o rei jurasse "preservar todas as terras da Coroa desse reino em sua plenitude (*in integrum cum omni integritate*), e sem diminuição" e, também, recuperar tudo o que havia sido alienado ou perdido.[235]

Previsivelmente, Bracton era um ardente defensor da máxima *nullum tempus*. Pouca diferença faria para ele que, na prática, alguns dos muitos poderes e imunidades senhoriais fossem derivados de prescrição contra o rei,[236] uma vez que a situação *de facto* não poderia desacreditar um princípio válido *de iure*; e os argumentos de Bracton, nesse sentido, eram totalmente jurídicos. Explicou e reiterou sua explicação de que as coisas pertencentes à paz e jurisdição do rei eram "coisas quase sagradas", *res quasi sacrae*, que não poderiam ser mais alienadas que as *res sacrae* pertinentes à Igreja.[237] Aquelas quase eram "coisas públicas" existindo para alguma utilidade comum do reino, tal como a preservação da justiça e da paz. Bracton sustentava que essas coisas pertenciam à Coroa como um privilégio real derivado do *ius gentium* que, por sua vez, tinha um caráter semidivino, ou até divino, similar ao *ius naturale*.[238]

Com relação às *res quasi sacrae*, o poder real estava definitivamente acima da Lei. O rei, por exemplo, não tinha necessidade de apresentar uma prova para recusar uma franquia, uma vez que possuía seus direitos reais não *ex longo tempore* mas, por assim dizer, *ex essentia coronae*. Dessa forma, sua recusa se daria não pelo bem-estar privado, mas pelo bem comum do reino.[239] Além disso, em relação às coisas públicas ou *quasi sacrae*, o rei se tornaria praticamente *iudex in causa propria*, o que, de certo modo, era verdadeiro no caso de lesa-majestade ou alta traição, uma vez que sua causa própria apareceria como uma *causa publica* ou *causa regni*.[240] Por fim, erros cometidos contra as *res quasi sacrae* não estariam sujeitos à lei de prescrição, válida sob outros aspectos — *Demanium nullo tempore praescribitur*, como explicavam os juristas italianos[241] —, porque, escreve Bracton, "a extensão do tempo, nesse caso, não diminui o erro mas o torna pior".[242]

Em suma, a máxima *nullum tempus* colocava o rei e seus direitos imprescritíveis acima da Lei que sujeitava todos os outros homens. Os outros, no curso de um tempo limitado, corriam o risco de perda por prescrição; risco que não afetava o rei, que era protegido mesmo onde direitos menores estavam em causa e dos quais tinha o direito de abrir mão. Certos direitos régios como, por exemplo, ruínas, tesouros descobertos, ou pesca de grande porte (atum, esturjão e outros), que cabiam, de fato, à Coroa, não eram de nenhum interesse ao "bem comum", de sorte que o rei, se quisesse, podia transferir tais direitos, ou partes dos mesmos, a particulares, porque, afirma Bracton, "tal transferência não prejudicaria a ninguém exceto o próprio rei ou príncipe".[243] Bracton chega aqui a uma clara distinção entre fundamental, "que faz da Coroa o que ela é", e acidental, nos direitos pertinentes ao rei; ou entre direitos investidos no rei para seu benefício público e comum da comunidade do reino e outros que servem ao benefício da pessoa do rei. Contudo, mesmo esses direitos régios menores, como supostamente deriva-

vam também do *ius gentium*, apenas podiam ser adquiridos por uma concessão real especial; não podiam ser adquiridos por prescrição.[244]

Essa proteção geral contra a alienação por meio dos efeitos do tempo não impedia que o rei estivesse também sujeito à lei de prescrição sempre que estivessem em pauta as *res non ita sacrae*, "as coisas menos sagradas", coisas tais como tributos ou jurisdições distritais,[245] que não pertenciam ao antigo domínio ou não se incluíam entre os direitos régios, coisas que os civilistas chamariam de *patrimonialia* para distingui-las de *fiscalia*.[246] Em outras palavras, em relação a certos direitos, terras e liberdades, dos quais estava autorizado a abrir mão segundo sua vontade, que não tocavam a essência de seu cargo e, dessa forma, não "tocavam a todos",[247] e eram considerados como servindo apenas ao fortalecimento de sua posição (*per quae corona regis roboratur*), o próprio rei estava sujeito à lei de prescrição: "Com respeito a essas coisas, o tempo corre contra o rei tal como contra um particular".[248]

Em suma, o rei estava sujeito, sob certos aspectos, à lei de prescrição; era um "ser temporal", adstrito "ao Tempo", e submetido, como qualquer ser humano comum, aos efeitos do Tempo. Em outros aspectos, contudo, isto é, em relação a coisas *quasi sacrae* ou públicas, não era afetado pelo Tempo e seu poder prescritivo; como os "espíritos e anjos sagrados", estava fora do alcance do Tempo e era, por isso, perpétuo ou sempiterno. Pelo menos com respeito ao Tempo, o rei tinha obviamente "duas naturezas" — uma temporal, por meio da qual ele se conformava às condições dos outros homens, e outra perpétua, por meio da qual sobrevivia e suplantava todos os demais seres.[249]

Em outras palavras, com relação ao Tempo, o rei era uma *gemina persona*; em certos aspectos estava sujeito ao Tempo e, em outros, estava acima ou além do Tempo. Neste ponto, contudo, é necessário uma advertência. Bracton não parecia distinguir entre o rei como Rei, que é sempiterno e acima do Tempo, e o rei como pessoa *privada*, que é temporal e incluído no Tempo. A idéia do rei como pessoa puramente privada, ao que parece, estava tão pouco presente no pensamento político de Bracton quanto no de João de Salisbury ou de Frederico II.[250] A clivagem também não é condicionada pelo "corpo natural" do rei: é uma dualidade interna ao conceito mesmo de governo. Essa nova *geminatio* do rei resulta do estabelecimento de um reino (por assim dizer) extraterritorial ou extrafeudal no interior do reino, um "domínio eminente" cuja continuidade, para além da vida de um determinado rei, passara a ser uma questão de interesse comum e público porque a continuidade e integridade desse domínio eram assuntos "que tocavam a todos".[251] Dessa forma, tinha-se de traçar a linha de distinção entre questões que afetavam apenas o rei em suas relações com os súditos individuais e questões que afetavam todos os súditos, isto é, a política global, a comunidade do reino. Melhor que distinguir entre o rei como pessoa

privada e o rei como pessoa não privada, seria distinguir entre um rei feudal e um rei fiscal, desde que se entenda como "feudais" questões que tocam primordialmente às relações individuais entre senhor feudal e vassalos; e, como "fiscais", questões "que tocam a todos".

O próprio Bracton parece apoiar essa discriminação na passagem em que explicou o termo *res quasi sacrae* e definiu precisamente a quais assuntos atribuía sempiternidade e imutabilidade. Obviamente escolheu as palavras com critério, pois distinguia cuidadosamente entre o *rex regnans* (o "rei em exercício") e a "Coroa", embora, ao mesmo tempo, identificasse as *res quasi sacrae* com as *res fisci*.

> *Uma coisa quase sagrada é uma coisa fiscal*, que não pode ser prescindida ou vendida ou transferida para outra pessoa pelo Príncipe ou rei em exercício; e essas coisas fazem da Coroa o que ela é, e dizem respeito ao bem comum, tais como a paz e a justiça.[252]

Ao falar sobre a Coroa e o fisco, Bracton referia-se claramente à esfera pública, ao "bem comum". No entanto, atribuía, acima de tudo, imutabilidade e sempiternidade não só à propriedade da Igreja, as *res sacrae* ou (como outros as chamavam) as *res Christi*, mas também às *res quasi sacrae* ou *res fisci*. Daí decorre essa antítese ou paralelismo aparentemente bizarro entre *Christus* e *Fiscus*, ao qual, até agora, pouca ou nenhuma atenção foi dada e que, não obstante, ilustra com muita precisão um problema central do pensamento político no período de transição dos tempos medievais para os tempos modernos.

Em 1441, um mosteiro da ordem eremita agostiniana foi processado no Tribunal do Tesouro porque o superior e os monges reivindicavam, no caso de emergência pública, isenção de tributos, com base em uma franquia concedida por Eduardo III. Era um caso de preclusão consumativa, uma vez que os juízes opinavam que a concessão pessoal do rei aos monges estava prejudicando os direitos régios normais de tributação para o bem-estar público. No curso desse processo, John Paston, juiz da Corte de Pequenas Causas, e mais tarde famoso como compilador das cartas da família Paston, colocou em discussão um exemplo esclarecedor. Os detalhes não interessam aqui, mas Paston supunha o caso de um homem que morrera como traidor após haver convertido suas terras em bens de mão-morta da Igreja. Em um caso dessa ordem, discorria o notável argumento de Paston, os bens do traidor seriam confiscados em favor do rei "pois o que não é capturado por *Christus*, é capturado pelo *Fiscus*" — *quia quod non capit Christus, capit fiscus*. O erudito intérprete desse processo aparentemente tomou essa observação como um *bon mot* de Paston e citou-a em um rodapé porque a considerava "boa demais para ser perdida".[253] De qualquer forma, a obser-

vação de Paston não se perderia. Em sua coletânea de insígnias de 1531, o grande jurista e humanista italiano, Andrea Alciati, apresentou uma insígnia mostrando um rei (*fiscus*) que espreme uma esponja até a última gota e o lema: *Quod non capit Christus, rapit fiscus* (fig. 21).[254] O livro de Alciati exerceu influência singular; em seu rastro, cerca de 1300 autores publicaram mais de 3 mil livros de insígnias, enquanto a obra original de Alciati era traduzida em todas as línguas européias.[255] Logo, o lema do *Christus*-e-*fiscus* também circulava em bom número das coletâneas de insígnias, divisas e provérbios tão apreciadas na Renascença.[256]

Teria o juiz Paston cunhado a frase? Ou teria ele em mente, ou por acaso conhecia, uma disposição freqüentemente repetida nos decretos dos reis anglo-saxões no sentido de que certas multas deveriam ser repartidas entre "Rei e Cristo", significando, o segundo, o cofre episcopal?[257] A resposta é bem simples: o lema nem era uma inspiração de Paston, nem Alciati a emprestou do juiz inglês, mas Alciati e Paston meramente citavam uma frase proverbialmente empregada pelos advogados. Mateus de Afflictis, escrevendo por volta de 1510, citou-a diversas vezes no tocante aos dízimos.[258] Um século antes de Paston, por volta de 1355, o civilista flamengo, Filipe de Leyden, autor de um tratado jurídico sobre o governo, escreveu sobre os direitos do fisco a herança não testamentada e, nessa ocasião, também ele deixara escapar o comentário um tanto inesperado: *Bona patrimonialia Christi et fisci comparantur*, "As posses patrimoniais de Cristo e do fisco são comparáveis".[259] O jurista holandês visivelmente produzia a comparação como um emprego comum da linguagem legal e nisso ele estava certo, pois a fonte última de todos esses advogados era o *Decretum* de Graciano: *Hoc tollit fiscus, quod non accipit Christus*, "O que não é recebido por *Christus*, é cobrado pelo *fiscus*".[260] Graciano concluía, com essas palavras, uma discussão sucinta sobre os dízimos devidos a Deus e a César, tomando de empréstimo a passagem inteira de um sermão pseudo-agostiniano no qual o pregador desconhecido argumentava que os tributos entregues ao fisco tornavam-se tanto mais onerosos quanto menos os dízimos fossem entregues a Deus.[261] Dispõe-se, contudo, de palavras inteiramente autênticas de santo Agostinho em relação ao *fiscus* de Cristo; são encontradas em seu comentário ao Saltério: *Si non habet rem suam publicam Christus, non habet fiscum suum*, "A menos que Cristo tenha seu Estado [ou comunidade] ele perde seu fisco".[262] Neste caso, as noções políticas de *res publica* e *fiscus* eram utilizadas em sentido figurado e espiritualizado: a comunidade de amor e caridade mútuos dependia do tesouro espiritual e aquele que praticasse a caridade e desse esmolas contribuía, com isso, para o "fisco" de Cristo sem precisar temer o "dragão fiscal" temporal, isto é, o "cobrador do fisco" do império.[263] Essa passagem também fora passada aos advogados; Lucas de Penna, por exemplo, citou-a na íntegra ao discutir a pro-

priedade eclesiástica.[264] Na verdade, essas passagens não deixavam de ser importantes para a Igreja pois, no curso da Questão da Pobreza, na época do papa João XXII, serviram, juntamente com outras fontes, para provar que Cristo, uma vez que tinha um *fiscus*, deve ter possuído propriedade.[265]

Não é difícil detectar o que tornava *Christus* e *fiscus* — magnitudes incomparáveis aos ouvidos modernos — comparáveis pelos juristas medievais. A comparação articulava-se na inalienabilidade, tanto da propriedade eclesiástica como da fiscal.[266] Ao lado da "mão-morta" espiritual da Igreja, havia passado a existir, ou a receber atenção legal, uma "mão-morta" secular do Estado: o fisco. Ou, conforme uma sugestão de Lucas de Penna, seria recomendável substituir o termo "mão-morta", *manus mortua*, por "mão-perpétua", *manus perpetua*, já que a perpetuidade era o traço verdadeiramente significativo, comum tanto à Igreja como ao fisco: "nunca morriam".[267] De fato, "Igreja e fisco andam juntos em pé de igualdade",[268] como observavam os juristas, pois "não há prescrição contra o Império e a Igreja Romana".[269] Foi nessa base que os advogados começaram a contestar, não a autenticidade, mas a validade da Doação de Constantino, porque, segundo seu argumento, o Príncipe não estava autorizado a alienar propriedade do Império, e muito menos províncias inteiras; tampouco poderia a Igreja pretender que, na época, as terras doadas por Constantino estivessem prescritas, uma vez que não havia prescrição contra a propriedade do Império.[270] Seja como for, no século XIII, ganhava aceitação geral o conceito de que o fisco representava, no seio do império ou reino, certa esfera de continuidade e perpetuidade suprapessoal que dependia tão pouco da vida de um determinado monarca quanto a propriedade da Igreja dependia da vida de um determinado bispo ou papa.

É óbvio que o Direito Romano e seu complexo *ius fisci* eram responsáveis pela nova maneira de explicar a existência de um "fisco imortal" desvinculado da pessoa do monarca; ao mesmo tempo, contudo, os conceitos do Direito Canônico sobre a inalienabilidade da propriedade da Igreja serviam de modelo para o estabelecimento de um fisco independente e impessoal.[271] Do século XII em diante, os juristas se empenhavam em interpretar o significado dessa coisa estranha chamada "o fisco".[272] É claro que a palavra era muito comum na época carolíngia, quando significava a propriedade privada do rei;[273] e os juristas do século XII inclinavam-se a interpretar o fisco, de um modo similar, como o *sacculus regis*, "a carteira do rei na qual era recebido o dinheiro do rei", uma interpretação repetida durante séculos.[274] Mas, a partir desse aspecto mais pessoal e privado do fisco, os advogados rapidamente passavam para uma exposição mais impessoal e pública da propriedade fiscal. Tentavam descobrir o que era realmente o fisco e a quem pertencia. Era ele idêntico à *respublica*? Ou a *respublica* era apenas a usufrutuária do fisco, como sustentava Placentino, ou a dona do

fisco, com *dominium* integral sobre ele, como acreditava Azo? Além disso, qual era a relação entre o Príncipe e o fisco? Mediante a *lex regia*, teria sido o fisco conferido ao Príncipe em conjunto com o império? E se assim fosse, teria sido, então, o fisco propriedade do Príncipe ou era este apenas o administrador e vigário do fisco, assumindo os privilégios daí decorrentes, mas responsável por sua preservação em favor de seus sucessores? E como poderia o fisco ser comparado a outros pertences que o Príncipe estava autorizado a alienar, dos quais poderia livremente dispor, e que estavam, na verdade, sujeitos aos efeitos prescritivos do tempo? Finalmente, caso se assumisse que o fisco não era nem idêntico à *respublica* nem ao Príncipe, seria ele talvez uma pessoa fictícia *per se*, uma "pessoa" com seu próprio patrimônio, dotada de experiência, de seu próprio conselho e "todos os direitos em seu peito" — isto é, teria o fisco uma existência independente por si mesma como uma corporação?[275]

Não poderia haver resposta única para satisfazer todas essas questões e solucionar os problemas envolvidos, nem poderia haver unanimidade entre os juristas com relação à interpretação do "fisco". Tornou-se evidente, contudo, que os advogados estavam tentando distinguir entre "privado" e "público" de modo mais efetivo do que havia sido feito em era anterior, e que estavam prestes a criar, por meio de suas definições, a nova esfera de coisas pertencentes ao Direito Público — por assim dizer, um novo domínio dentro do domínio —, que poderia ser então cotejado ou comparado com as coisas pertencentes à Igreja segundo o Direito Eclesiástico e, de modo similar, constituindo um domínio dentro do domínio desde tempos mais antigos. A *Glossa ordinaria* já havia tornado público o fisco: este era considerado o *aerarium*, o tesouro, não do povo ou do Príncipe, mas do império. Havia unanimidade em um aspecto: a propriedade fiscal era normalmente inalienável e o fisco era perpétuo ou imortal.[276]

Uma questão muito diferente era, naturalmente, o problema prático de como recuperar perdas fiscais e direitos ou posses fiscais que haviam estado nas mãos de particulares, proprietários de terra e outros, durante um período muito extenso — "além do qual, a memória humana não retrocede".[277] O *tempus memoratum* havia sido fixado por Justiniano em cem anos com relação à Igreja Romana:[278] a prescrição, na medida em que podia ser reivindicada contra a Igreja Romana e a propriedade eclesiástica em geral, era válida apenas após um período de cem anos, o que era mais que um ser humano poderia lembrar.[279] Essa prescrição de cem anos, no Ocidente, era privilégio apenas da Igreja Romana; servia para proteger a propriedade da Igreja e torná-la, na prática, inalienável. Tal como outros juristas, contudo, Baldus observou reiteradamente que "a mesma prerrogativa contra a prescrição, de que desfruta a Igreja Romana, é desfrutada pelo Império", ou que "o Império Romano desfruta da mesma prerrogativa [de uma prescrição de cem anos] que a Igreja". Declarou ainda mais especifica-

mente: "*Hoje* não se parece reconhecer uma prescrição de menos de cem anos [correndo contra o Império], o que demonstra que o império é considerado do mesmo nível que a Igreja" — ou, quando enfatizava a prescrição de cem anos contra a Igreja, enfatizou: "E a mesma prerrogativa parece ser desfrutada *hoje* pelo Império".[280]

É verdade que a palavra *hodie*, "hoje", significava quase sempre a época de Justiniano, à qual se referiam os civilistas.[281] O mesmo não é verdade, contudo, no presente caso, uma vez que o Direito Romano, nos casos em que reconhecia direitos prescritivos contra o fisco, desconhecia uma prescrição de cem anos; o fisco era normalmente protegido por um período de quarenta ou (segundo a Lei Lombarda) de sessenta anos. Dessa forma, a ênfase que Baldus reiteradamente dava à palavra "hoje" é digna de nota, porque parece supor que apenas a partir de época relativamente recente a Igreja e o fisco imperial-real foram "equiparados" em relação à prescrição de cem anos. De fato, essa "equiparação" da Igreja e do fisco não parece ser anterior a Frederico II, que transferira o privilégio eclesiástico ao Estado secular. Em seu *Liber augustalis*, afirma claramente:

> Estendemos de quarenta e sessenta anos, que até agora, em questões públicas, eram os prazos adequados de prescrição contra o fisco, para um período de cem anos.[282]

E os glosadores sicilianos deixavam totalmente claro que a prescrição fiscal de cem anos era estabelecida pela lei de Frederico e que este imperador transferia um privilégio eclesiástico para o fisco.[283] A *aequiparatio* entre Igreja e fisco, dessa maneira, foi realizada em data precoce na Sicília, onde se associou a outras medidas correlatas de Frederico II e seus antecessores normandos. Uma noção similar, contudo, deve ter existido também na Inglaterra, onde o "tempo além do qual a memória humana não retrocede" era similarmente definido como um período de cerca de cem anos: era fixado, antes de 1237, no ano de 1135, quando Henrique I morrera; depois, passou para o ano de 1154, o da ascensão de Henrique II; por fim, em 1275, o ano da coroação de Ricardo I (1189) passou a ser o ponto de partida da memória humana, e aí ficou.[284]

Dessa forma, *Christus* e *fiscus* tornaram-se comparáveis tanto à inalienabilidade quanto à prescrição. A base jurídica dessa "equiparação" foi encontrada em diversos trechos do Direito Romano como, por exemplo, no *Código* de Justiniano, onde as coisas pertencentes aos *templa*, as igrejas, eram tratadas em pé de igualdade com as coisas pertencentes ao *sacrum dominium*, o "domínio sagrado" do imperador.[285] Conseqüentemente, os juristas falariam do *sacratissimus fiscus* ou do *fiscus sanctissimus*, "o mais sagrado fisco", uma expressão que apenas soa curiosa aos ouvidos modernos, mas que explica a facilidade com que *Christus* e *fiscus* eram colocados em paralelo.[286] Talvez soasse mais convin-

cente para nós se Baldus, ainda que sustentando que o fisco era *quoddam corpus inanimatum*,[287] o chamasse de "alma do Estado".[288]

O paralelismo entre coisas sagradas e coisas fiscais, contudo, não se limitava ao Tempo; referia-se também ao Espaço. Os advogados atribuíam ubiqüidade ao fisco. *Fiscus ubique praesens*, dizia Acúrsio em um comentário à lei de prescrição para destacar que o argumento de "ausência do dono" era inválido no caso do fisco, pois o fisco estava "em toda parte e sempre presente".[289] As mesmas palavras eram repetidas um pouco mais tarde por Marino de Caramanico, em sua glosa ao *Liber augustalis*.[290] E Baldus, que destacava de modo similar que o fisco jamais poderia ser proclamado "ausente" do reino, deduzia a conclusão lógica e final: "O fisco é onipresente e nisso, portanto, o fisco se assemelha a Deus".[291]

É bem familiar essa espécie de linguagem que reflete meramente outra versão do tema do *Christus-fiscus*. É claro que isso não implica que essas metáforas fossem levadas a sério, em seu valor nominal: *sanctus Fiscus* nunca foi incluído no catálogo oficial dos santos. As metáforas não (ou ainda não) revelavam um esforço da parte dos juristas de "deificar" o fisco, mas de explicar a perpetuidade e natureza geral do fisco; e para tal fim dispunham de termos teológicos, razão pela qual "Deus" ou "Cristo" assumia a natureza fictícia do fisco, sua ubiqüidade e eternidade: "Em relação à sua essência, o fisco é uma coisa eterna e perpétua [...], pois o fisco nunca morre".[292] Não devemos esquecer que, vice-versa, a terminologia imperial era aplicada às posses fiscais papais que, provavelmente desde o século XI, manifestavam-se como os *regalia beati Petri*, "os direitos régios do abençoado Pedro", que os imperadores e vassalos papais juravam defender[293] — um termo técnico utilizado ocasionalmente também para exaltar a doutrina *rex et sacerdos* da hierarquia: o bispo, um *rex* porque desfrutava de *regalia*.[294] A imperialização do papado e a santificação do Estado secular e suas instituições corriam em paralelo.[295]

Deve-se mencionar aqui uma novela de Justiniano, constantemente citada para demonstrar o paralelismo entre a propriedade da Igreja e a propriedade do Estado, uma vez que, nela, o legislador afirmava claramente que não era muito grande a diferença entre *imperium* e *sacerdotium*, bem como entre *res sacrae* e *res communes et publicae*.[296] A essa altura, Bracton estava de acordo com a "teologia" fiscal emergente em seu tempo. Por certo, Bracton estava afastado das distinções sutis dos bolonheses que discutiam se o fisco era idêntico ao povo ou ao monarca ou a si mesmo; tampouco lhe ocorria conceber o fisco como uma *persona ficta*, ainda que esse conceito tenha sido introduzido em sua época.[297] No entanto, chegou bem perto do conceito de uma pessoa fictícia ao utilizar o termo técnico *nullius*, afirmando que tanto *res sacrae* como *res quasi sacrae* eram "propriedade de ninguém", *bona nullius*. "Isto é, não são propriedade de

nenhuma pessoa isolada, mas apenas propriedade *de Deus ou do fisco*."[298] Graças à nossa longa digressão pelo pensamento jurídico ulterior, descobrimos que Bracton produziu, de modo similar, essa estranha combinação entre o divino e o fiscal. O denominador comum para *Deus* e *fiscus*, no seu caso, era a *res nullius*; e essa noção abrangia a sinonímia legal tanto das posses eclesiásticas como das fiscais e de modo tão eficaz quanto uma "equiparação" dos juristas posteriores que comparavam *Christus* e *fiscus*. Era nesse contexto, também, que Bracton distinguia entre a *rex regnans* e a Coroa[299] — de forma criteriosa, pois a Coroa em si, ao contrário do rei mortal, parecia ter, em diversos aspectos, uma relação íntima com a *res nullius*, isto é, com o fisco impessoal e suprapessoal. O desenvolvimento da noção abstrata de "Coroa" — para antecipar aqui algumas conseqüências de um capítulo posterior — foi, afinal de contas, concomitante ao desenvolvimento do fisco ou "domínio real" no reinado de Henrique II. E tal como Bracton equiparava Deus e o fisco, também seus colegas juízes e contemporâneos tendiam a referir-se à Coroa abstrata em lugar do rei sempre que desejavam justapor a esfera pública do Estado e a esfera pública da Igreja.[300]

Pouco é preciso dizer sobre as fontes de Bracton. Mesmo se não se soubesse em que medida Bracton de fato se baseou na *Summa Institutionum* de Azo, a noção legal de *res nullius* associada à *res sacrae* teria esclarecido totalmente que o advogado inglês seguia, ou parafraseava, a Lei das Coisas do *Digesto* e das *Institutas*, de Justiniano.[301] Bracton chamava as coisas não eclesiásticas possuídas "por ninguém" de *res quasi sacrae*, ao passo que o Direito Romano chamava-as *res publicae*.[302] Seu termo técnico para coisas públicas ou fiscais (*res quasi sacrae*) não era popular entre os bolonheses e pode ter sido um certo equívoco da parte de Bracton.[303] A designação que adotou, contudo, era conveniente para traçar um paralelo jurídico entre a propriedade da Igreja e a propriedade do fisco, ainda que Bracton, no geral, raramente evidencie uma tendência a exaltar o Estado secular em geral, ou a alçar sua essência imutável e anuladora do Tempo a um estrato quase sagrado, ao qual, em muitos aspectos, Frederico II e seus conselheiros aspiravam.

Res sacrae e *res quasi sacrae* podiam ser reduzidos ao mesmo denominador pois, como *res nullius*, eram propriedade, não de uma pessoa natural, mas de uma pessoa legalmente fictícia ("Cristo" ou "fisco"), que não estava exposta às contingências do Tempo. Em última análise, o paralelismo aparentemente bizarro entre *Christus* e *fiscus* remonta aos estratos mais antigos do pensamento legal romano. Para os romanos, a propriedade dos deuses e a propriedade do Estado, por definição legal, figuravam no mesmo nível: *res divinae* e *res publicae* estavam fora do alcance do indivíduo porque eram *res nullius*.[304] Em épocas posteriores, a noção pagã de "coisas pertencentes aos deuses" foi logicamente transferida para a Igreja Cristã, de sorte que santo Ambrósio podia advertir o

jovem imperador Valentiniano II de que "as coisas divinas não estão sujeitas ao poder imperial",[305] querendo dizer, é claro, que as *res divinae* estavam fora do alcance até do Príncipe, uma vez que eram *res nullius*. Durante a era feudal, com seus conceitos patriarcais de organismos sociais, essas noções, particularmente a de *res publicae*, perderam seu significado anterior e passaram a ser praticamente irrelevantes a despeito de recompilações esporádicas.[306] Foi apenas sob o impacto do movimento bolonhês, e em decorrência do resgate da jurisprudência erudita, que, nos séculos XII e XIII, as antigas noções complementares de *res sacrae* e *res publicae* resgataram seu significado anterior em novas condições. Passaram a ser aplicáveis não apenas à propriedade da Igreja, seguindo com isso a tradição da Baixa Antiguidade e da Idade Média, mas também a coisas pertencentes à nascente soberania do Estado secular. Novamente, como nos tempos da Roma antiga, o termo técnico *res nullius* expressava a idéia de que as coisas públicas e fiscais eram *sacer*, eram tão "intocáveis" e, conseqüentemente, tão perpétuas e "além do Tempo" quanto as coisas pertencentes aos deuses, portadoras, na Baixa Idade Média, do símbolo legal de "Cristo".

A fórmula *Christus-fiscus* surge, portanto, simplesmente como uma expressão taquigráfica para um longo e complexo desenvolvimento por meio do qual alguma coisa claramente secular e aparentemente "profana", no sentido cristão e em todos os outros, a saber, o fisco, era convertido em uma coisa "quase sagrada". Por fim, o fisco tornava-se um objetivo em si mesmo. Era tomado como marca registrada de soberania e, por uma inversão total da ordem original, poder-se-ia dizer que "o fisco representa o Estado e o Príncipe".[307] Além disso, Baldus já salientava que não só o fisco e a república estavam em um mesmo nível, mas também *fiscus* e *patria*.[308] Fica-se a cogitar se foi por lógica ou por ironia da história que o solene culto romano dos deuses e das funções públicas estabeleceu-se na raiz da moderna deificação e idolatria dos mecanismos estatais.

Na teoria política de Bracton, a noção de *res nullius* não se prestava de alavanca principal para mover os problemas do Direito Público. No entanto, juntamente com um grande número de outros impulsos originários da prática romano-canônica, o paralelismo entre Deus e o fisco contribuiu para articular o conceito de uma esfera pública sempiterna no interior do reino. Começou a se evidenciar uma cisão, ainda pouco visível, entre o "monarca reinante" e o "distrito sagrado" financeiro no interior do reino. Mas, enquanto os reis ingleses que reinavam no século XIII tentavam ignorar até a existência de uma clivagem entre si e as coisas públicas, os diversos grupos baroniais de oposição estavam prestes a ampliar essa cisão e a lançar a *res publicae* contra a *rex regnans*. É significativo que, durante as batalhas constitucionais dos séculos XIII e XIV, as objeções baroniais sempre estiveram centradas na esfera fiscal-dominial, inclusive os direitos prerrogativos a ela vinculados, ao passo que a esfera estritamente feudal — inclusive as ajudas

feudais e outros direitos exercidos pelo rei como senhor feudal pessoal — permaneciam, no geral, incontestados. Na órbita dos negócios públicos, contudo, e principalmente das finanças públicas, os barões podiam aventurar-se a controlar o rei, a submetê-lo a um conselho que eles mesmos escolhiam e, dessa forma, demonstrar que as coisas de interesse público não mais tocavam apenas ao rei, mas "tocavam a todos", tanto ao rei como à comunidade inteira do reino.[309] De fato, os advogados bolonheses também consideravam o Príncipe reinante, em diversos aspectos, apenas o administrador e vigário do fisco;[310] e certamente os barões ingleses dirigiam-se ao seu rei não como ao proprietário pessoal, mas como ao guardião dos pertences públicos que servia aos benefícios e à segurança de todo o corpo político e devia servir a essa política em perpetuidade — para muito além da vida individual do rei.

Qualquer que seja o ângulo do qual se pretenda examinar o desenvolvimento do pensamento político inglês, e qualquer que seja o fio que se possa tomar para estudo e isolar com esse intuito, a era bractoniana sempre se destacará como o período mais crítico. Foi nessa época que a "comunidade do reino" tornou-se consciente da diferença entre o rei como senhor feudal pessoal e o rei como administrador supra-individual da esfera pública — uma esfera pública que incluía o fisco que "nunca morria" e era perpétuo porque nenhum tempo corria contra ele. O pensamento religioso, que havia influenciado profundamente, ou mesmo determinado, os conceitos de governo em uma fase anterior, foi transferido para a nova órbita dos negócios públicos de maneira aparentemente grosseira — mediante a comparação da sempiternidade do fisco com a eternidade de Deus ou de Cristo. O Anônimo normando havia expressado as qualidades supratemporais do rei atribuindo-lhe por meio da graça uma natureza divina e deificada. Mas as idéias do Anônimo normando propondo o rei como *gemina persona* porque era a "imagem de Cristo", mesmo com respeito às duas naturezas, pertenciam ao passado. Frederico II, como a *lex animata*, havia buscado a essência sempiterna de seu reinado em algum ponto em uma Idéia imorredoura de Justiça, e se havia transformado, por assim dizer, de *vicarius Christi* em *vicarius Iustitiae*, cargo que ainda possuía conotações semi-religiosas. Os conceitos metafísicos e as idéias escatológicas do tribunal imperial, contudo, podem ter se adequado às condições da Itália e da grande guerra contra o papado; não se encaixavam na Inglaterra bractoniana. O próprio Bracton era mais sóbrio e, em certo sentido, mais secular que os advogados da corte de Frederico II. Por certo, o rei na era bractoniana também se transformara e se quiséssemos cometer um exagero e compreender por "fisco" a esfera pública em geral, talvez pudéssemos dizer que ele se transformara de um *vicarius*

Christi em um *vicarius Fisci*. Ou seja, a perpetuidade do rei suprapessoal começou a depender também da perpetuidade da esfera pública impessoal a que o fisco pertencia. Seja como for, o que os monarcas do século XIII, em última instância, tinham em comum era que emprestavam seu toque de sempiternidade não tanto da Igreja como da Justiça e do Direito Público explicitado pelos eruditos jurisprudentes — fosse pelo nome de *Iustitia* ou de *Fiscus*.

A antiga idéia de realeza litúrgica pouco a pouco se dissolveu e deu lugar a um novo padrão de realeza centrado na esfera da Lei, que não carecia de seu próprio misticismo. A nova "auréola" começou a descer sobre o Estado nascente secular e nacional, encabeçada por um novo *pater patriae*, quando o Estado começou a reivindicar para seu próprio aparelho administrativo e instituições públicas uma sempiternidade ou perpetuidade que até então era apenas atribuída à Igreja e, pelo Direito Romano e pelos civilistas, ao Império Romano: *Imperium semper est.*[311] Evidentemente, a dicotomia medieval entre *sacerdotium* e *regnum* era suplantada pela nova dicotomia do Rei e da Lei. Na Era da Jurisprudência, o Estado soberano alcançou um esvaziamento de sua essência independente da Igreja, embora paralela a esta, e assumiu a eternidade do Império Romano quando o rei tornou-se um "imperador em seu próprio reino". Mas esse esvaziamento do *status regis et regni*, das instituições e serviços, necessidades e emergências do Estado, teria permanecido incompleto se esse novo Estado não se tivesse igualado também à Igreja, em seus aspectos corporativos, como um *corpus mysticum* secular.

5

A REALEZA CENTRADA NO GOVERNO: "CORPUS MYSTICUM"

Infinitas inter-relações entre a Igreja e o Estado, ativas em todos os séculos da Idade Média, produziram híbridos em ambos os campos. Empréstimos e trocas mútuas de insígnias, símbolos políticos, prerrogativas e honrarias sempre se realizaram entre os líderes espirituais e seculares da sociedade cristã.[1] O papa adornava sua tiara com uma coroa dourada, vestia a púrpura imperial e era precedido pelos estandartes imperiais ao caminhar em procissão solene pelas ruas de Roma. O imperador usava sob a coroa uma mitra, calçava os sapatos pontificais e outros trajes clericais e recebia, como um bispo, o anel em sua coroação.[2] Esses empréstimos afetavam, na Alta Idade Média, principalmente os governantes, tanto espirituais como seculares, até que finalmente o *sacerdotium* possuía uma aparência imperial e o *regnum* um toque clerical.

No início do século XIII, atingiu-se um certo estágio de saturação, quando dignitários espirituais e seculares estavam adornados com todos os atributos essenciais de seus cargos. Os empréstimos entre as duas órbitas, contudo, não se extinguiram nessa época; na Baixa Idade Média, houve somente uma mudança dos objetivos, quando o centro de gravidade desviou-se, por assim dizer, dos personagens governantes para os coletivos governados, as novas monarquias nacionais e os outros agregados políticos da sociedade humana. Em outras palavras, os intercâmbios entre Igreja e Estado continuaram, mas o campo de influência mútua, expandindo-se dos dignitários individuais para comunidades compactas, doravante era determinado por problemas legais e constitucionais concernentes à estrutura e interpretação dos corpos políticos. Sob a *pontificalis maiestas* do papa, que era chamado também "Príncipe" e "verdadeiro imperador",[3] o aparelho hierárquico da Igreja Romana tendia a tornar-se o protótipo perfeito de uma monarquia absoluta e racional sobre uma base mística, enquanto, ao mesmo tempo, o Estado apresentava cada vez mais uma tendência a tornar-se uma quase Igreja ou uma corporação mística em uma base racional.

Embora tenha havido uma percepção constante de que as novas monarquias eram, em diversos sentidos, "igrejas" por transferência, é com freqüência bem menor que se tem apontado detalhadamente a medida em que as comunidades da Baixa Idade Média e dos tempos modernos foram de fato influenciadas pelo modelo eclesiástico, principalmente pelo protótipo espiritual onipresente dos conceitos corporativistas, o *corpus mysticum* da Igreja.

CORPUS ECCLESIAE MYSTICUM

A doutrina corporativa da Igreja Romana foi sintetizada e dogmatizada em 1302 pelo papa Bonifácio VIII nas frases lapidares da bula *Unam sanctam*:

> Instados pela fé somos obrigados a crer em uma única santa Igreja, Católica e também Apostólica [...], sem a qual não há salvação nem remissão dos pecados [...], que representa um único corpo místico, cuja cabeça é Cristo e a Cabeça de Cristo é Deus.

O contexto geral da bula não deixa dúvidas sobre o significado da frase introdutória. Revela o supremo esforço da parte do poder espiritual em responder e, se possível, superar o desafio da incipiente auto-suficiência dos corpos políticos seculares. O papa Bonifácio se propunha a colocar as entidades políticas no que considerava seu devido lugar e, dessa forma, destacava e superenfatizava a concepção hierárquica de que os corpos políticos possuíam um caráter puramente funcional *dentro* da comunidade mundial do *corpus mysticum Christi*, que era a Igreja, cuja cabeça era Cristo e cuja cabeça visível era o vigário de Cristo, o pontífice romano.[4]

A Igreja como corpo místico de Cristo — e isso significa: a sociedade cristã constituída de todos os fiéis, passados, futuros e presentes, existentes em ato e potência[5] — poderia parecer ao historiador um conceito medieval tão típico e tradicional que ele tenderia a esquecer a relativa novidade dessa noção quando Bonifácio VIII testou sua força e eficiência utilizando-a como uma arma em sua luta mortal contra Filipe, o Belo, da França. O conceito da Igreja como *corpus Christi* remonta, naturalmente, a São Paulo;[6] mas a expressão *corpus mysticum* não tem nenhuma tradição bíblica e é menos antiga do que se poderia esperar. Ganhou proeminência inicialmente na época carolíngia e conquistou certa importância no curso da controvérsia sobre a Eucaristia, sustentada durante muitos anos por Pascásio Radbert e Ratramnus, ambos do mosteiro de Corbie. Em certa ocasião, Ratramnus sugeriu que o corpo no qual Cristo havia sofrido, era seu "corpo próprio e verdadeiro" (*proprium et verum corpus*), ao passo que a Eucaristia era seu *corpus mysticum*. Talvez Ratramnus se baseasse na autoridade de Rabano Mauro, que havia afirmado, pouco

antes, que na Igreja o *corpus mysticum* — significando a Eucaristia — era administrado pela função sacerdotal.[7]

A essa altura, no campo do dogma e da liturgia, originou-se essa idéia cujos determinantes universais e efeitos finais não podem ser exagerados. *Corpus mysticum*, na linguagem dos teólogos carolíngios, não se referia de modo algum ao corpo da Igreja, nem à unicidade e unidade da sociedade cristã, mas à hóstia consagrada. Com poucas exceções, esse continuou a ser, durante vários séculos, o significado do "corpo místico", ao passo que a Igreja ou sociedade cristã continuava a ser conhecida como o *corpus Christi*, em harmonia com a terminologia de são Paulo. Foi apenas no curso de um desenvolvimento estranho e desconcertante — *un curieux chassé-croisé*[8] — que, por volta da metade do século XII, finalmente essas designações mudaram de significado. A mudança pode ser vagamente associada ao grande debate do século XI sobre transubstanciação. Em reação às doutrinas de Berengário de Tours e ao ensino de sectários heréticos, que tendiam a espiritualizar e mistificar o Sacramento do Altar, a Igreja foi compelida a destacar com ênfase máxima não uma presença espiritual ou mística mas a presença *real* tanto do Cristo humano como do Cristo divino na Eucaristia. O pão consagrado agora era denominado significativamente de *corpus verum* ou *corpus naturale*, ou simplesmente *corpus Christi*, o nome pelo qual também foi instituída a comemoração de *Corpus Christi* pela Igreja Ocidental em 1264.[9] Ou seja, o termo paulino que designava originalmente a Igreja Cristã agora passava a designar a hóstia consagrada; inversamente, a noção de *corpus mysticum*, até então empregada para definir a hóstia, estava se transferindo gradualmente — a partir de 1150 — para a Igreja como corpo organizado da sociedade cristã unida no Sacramento do Altar. Em suma, a expressão "corpo místico", que originalmente tivera um significado litúrgico ou sacramental, assumiu uma conotação de conteúdo sociológico. Foi nesse novo sentido sociológico que, finalmente, Bonifácio VIII definiu a Igreja como "um corpo *místico* cuja cabeça é Cristo".

Simultaneamente à nova ênfase colocada na presença real de Cristo no sacramento — uma doutrina que culminou finalmente no dogma da transubstanciação de 1215, pelo qual a Eucaristia era oficialmente designada como *corpus verum* — deu-se o desenvolvimento do termo *corpus mysticum* como uma designação da Igreja em seus aspectos institucionais e eclesiológicos. Foi adotado em um momento crítico na história da Igreja. Após a Questão das Investiduras, surgiu, por diversas razões, o "risco de se atribuir demasiada ênfase ao lado institucional, corporativo da Igreja" como corpo político.[10] Era o começo da assim chamada secularização da Igreja medieval, um processo contrabalançado por uma interpretação ainda mais deliberadamente "mística", mesmo do corpo administrativo e do aparelho técnico da hierarquia. O novo termo *corpus*

mysticum — glorificando, por assim dizer, simultaneamente o *Corpus Christi Juridicum*,[11] isto é, a gigantesca administração legal e econômica na qual se apoiava a *Ecclesia militans* — vinculava o edifício do organismo visível da Igreja à esfera litúrgica anterior; mas, ao mesmo tempo, situava a Igreja como um corpo político, ou como um organismo político e legal, no mesmo nível dos corpos políticos seculares que estavam então começando a se confirmar como entidades auto-suficientes. Nesse sentido, a nova designação eclesiológica de *corpus mysticum* entrava em harmonia com as aspirações mais gerais da época: glorificar os governos seculares, bem como suas instituições administrativas. No século XII, quando a Igreja, inclusive a burocracia clerical, consolidou-se como o "corpo místico de Cristo", o setor do mundo secular proclamou-se como o "santo Império". Isso não implica causação, nem em um sentido, nem em outro. Meramente indica a atividade de impulsos e ambições efetivamente inter-relacionados mediante os quais aconteceu de o *corpus mysticum* espiritual e o *sacrum imperium* secular surgirem simultaneamente — por volta da metade do século XII.[12]

É verdade que, na época, a expressão *corpus mysticum* como designação da corporação eclesiológica era encontrada apenas esporadicamente. No entanto, foi então que teólogos e canonistas passaram a distinguir entre os "dois Corpos do Senhor" — um, o *corpus verum* individual no altar, a hóstia, e, o outro, o *corpus mysticum* coletivo, a Igreja.[13] Por volta de 1200, Simão de Tournai, que começou a lecionar em Paris em 1165, chegou a escrever:

> Dois são os corpos de Cristo: o corpo material humano que ele recebeu da Virgem e o corpo colegiado espiritual, o colégio eclesiástico.[14]

Deve-se aqui deixar de lado a questão sobre se, ou em que medida, a dicção corporativista pode ter contribuído quando Simão de Tournai descreveu o corpo suprapessoal de Cristo como um *spirituale collegium*, um *collegium ecclesiasticum*. O que importa aqui é que a distinção entre os *Dois Corpos* de Cristo não era simplesmente idêntica à antiga distinção cristológica entre as *Duas Naturezas* de Cristo, divina e humana. O que Simão de Tournai produziu foi, antes, uma distinção sociológica entre um corpo individual e um corpo coletivo, uma distinção proposta muito claramente por seu contemporâneo Gregório de Bérgamo, que explicava:

> Um é o corpo que é o sacramento, outro, o corpo do qual ele é o sacramento [...] Um corpo de Cristo que é ele mesmo e um outro corpo do qual ele é a cabeça.[15]

Nos escritos de outros autores desse período, encontramos uma dicotomia similar. Guibert de Nogent, por exemplo, discutia o "corpo bipartido do Senhor" (*corpus dominicum bipertitum*) e distinguia entre o *corpus principale*, o corpo individual como o protótipo, e o *corpus mysticum*, ao qual chamava também de

corpus figuratum: afirmava que Cristo pretendera conduzir a humanidade de seu *corpus principale* individual para seu *corpus mysticum* supra-individual.[16] Por volta de 1200, os estudiosos — Sicard de Cremona, por exemplo, ou Lotário de Segni (mais tarde, Inocêncio III) —, em suas discussões sobre o Sacramento do Altar, quase sempre distinguiam entre o corpo individual (*corpus personale*) e o corpo coletivo (*corpus mysticum*) de Cristo. E no primeiro quartel do século XIII, Guilherme de Auxerre meditava sobre o *duplex corpus Christi* e contrastava o corpo natural (*corpus naturale*) com o *corpus mysticum*.[17]

Por fim, nessa nova afirmação dos "Dois Corpos do Senhor" — nos corpos natural e místico, pessoal e corporativo, individual e coletivo, de Cristo — parece encontrar-se o precedente exato dos "dois Corpos do Rei". Resta ver se as inter-relações entre a esfera eclesiológica e a esfera política eram efetivas.

Deve-se lembrar que as definições acima citadas eram ainda vinculadas, mais ou menos diretamente, à Eucaristia e à esfera litúrgica em geral. No entanto, a mudança terminológica pela qual a hóstia consagrada tornara-se o *corpus naturale* e o corpo social da Igreja tornara-se o *corpus mysticum* coincidiu com o momento na história do pensamento ocidental em que as doutrinas da estrutura corporativa e orgânica da sociedade começaram a permear novamente as teorias políticas do Ocidente e a moldar de modo significativo e decisivo o pensamento político na Baixa Idade Média e ao seu final.[18] Foi nesse período — para mencionar apenas o exemplo clássico — que João de Salisbury escreveu os famosos capítulos de seu *Policraticus*, nos quais, sob o disfarce de Plutarco, comparava a república ao organismo do corpo humano, um símile popular também entre os juristas.[19] Comparações semelhantes entre a Igreja e o corpo humano, estimuladas por são Paulo (I Coríntios 12, 14 ss), são esporadicamente encontradas em toda a Idade Média, e foi apenas em adaptação à nova terminologia que Isaac de Stella, um contemporâneo de João de Salisbury, aplicou a metáfora do corpo humano com grande precisão ao *corpus mysticum*, cuja cabeça era Cristo e cujos membros eram os arcebispos, bispos e outros funcionários da Igreja.[20] Em outras palavras, a imagética antropomórfica era transferida, como conseqüência natural, à Igreja como "corpo místico de Cristo" em um sentido espiritual, e igualmente à Igreja como um organismo administrativo também chamado de *corpus mysticum*.

O padrão orgânico fornecia a norma de interpretação do *corpus mysticum* durante o século XIII, principalmente depois de Tomás de Aquino ter começado a aplicar com certa liberdade o termo "corpo místico" à Igreja como fenômeno social. Em diversos aspectos, ele permanecia dentro da tradição. Como Isaac de Stella e outros, comparava o *corpus mysticum* ao corpo natural do homem:

> Tal como a Igreja como um todo é chamada de um corpo místico por sua similaridade com o corpo natural do homem e pela diversidade de ações correspondente à diversidade dos membros, assim Cristo é chamado de "cabeça" da Igreja [...].[21]

Por certo, Tomás de Aquino ainda tinha plena consciência do fato de que o corpo místico pertencia realmente à esfera sacramental, e que *corpus mysticum* devia ser contraposto ao *corpus verum* representado pela hóstia consagrada. Mesmo ele, entretanto, falava de ambos os corpos — o verdadeiro e o místico — sem referência ao pão eucarístico. Em seu ensinamento, o "corpo verdadeiro" muitas vezes não significava o Cristo eucarístico do altar mas Cristo como ser individual, físico e encarnado, cujo "corpo natural" individual tornava-se, sociologicamente, o modelo do corpo místico supra-individual e coletivo da Igreja: *corpus Christi mysticum* [...] *ad similitudinem corporis Christi veri*.[22] Em outras palavras, a imagem antropomórfica habitual comparando a Igreja e seus membros com um, ou algum, corpo humano, era acompanhada por uma comparação mais específica: a Igreja como um *corpus mysticum* comparado com o corpo individual de Cristo, seu *corpus verum* ou *naturale*. Além disso, *corpus verum* gradualmente deixou de indicar exclusivamente a "presença real" de Cristo no Sacramento, e tampouco retinha um significado e função estritamente sacramentais. O corpo natural individual de Cristo era compreendido como um organismo que adquiria funções sociais e corporativas: com a cabeça e os membros, servia como o protótipo e a individuação de um coletivo superindividual, a Igreja como *corpus mysticum*.

O desenvolvimento não parou nesse ponto. Tomás de Aquino, com muita freqüência, utilizou o termo *corpus Ecclesiae mysticum*, "o corpo místico da *Igreja*". Até então, o costume havia sido falar da Igreja como o "corpo místico de Cristo" (*corpus Christi mysticum*) que apenas faz sentido em termos sacramentais. Agora, no entanto, a Igreja, que havia sido *o* corpo místico de Cristo, tornava-se *um* corpo místico por seus próprios méritos.[23] Ou seja, o organismo Igreja tornava-se um "corpo místico" em um sentido quase jurídico: uma corporação mística. A mudança na terminologia não foi introduzida por acaso. Significava apenas mais um passo rumo a permitir que a instituição corporativa clerical do *corpus ecclesiae iuridicum* coincidisse com o *corpus ecclesiae mysticum* e, com isso, "secularizasse" a noção de "corpo místico". Nesse desenvolvimento, o próprio Tomás de Aquino ocupa uma posição fundamental, pois não foi sem certa lógica interna que o *Doctor angelicus*, em diversas ocasiões, julgou adequado substituir, sem rodeios, o jargão litúrgico por um jargão jurídico.

O termo *corpus mysticum*, a despeito de todas as conotações sociológicas e orgânicas que havia adquirido, preservou, entretanto, seu tom decididamente sacramental apenas porque a palavra "corpo" ainda evocava o sacrifício consagrado. Esse último elo com a esfera do altar, contudo, foi cortado quando Tomás de Aquino escreveu: "Pode-se dizer que cabeça e membros, em conjunto, são como uma única pessoa mística".[24] Nada poderia ser mais surpreendente que essa substituição *bona fide* de *corpus mysticum* por *persona mystica*. Nesse ponto, a materialidade misteriosa que o termo *corpus mysticum* ainda abrigava — quaisquer que pudessem ter sido suas conotações —, foi abandonada: "O *corpus Christi* foi transformado em uma corporação de Cristo".[25] Foi trocado por uma abstração jurídica, a "*pessoa* mística", uma noção reminiscente — na verdade, sinônima — da "pessoa fictícia", a *persona repraesentata* ou *ficta*, que os juristas haviam introduzido no pensamento legal e que será encontrada na base de grande parte da teorização política da Baixa Idade Média.[26]

Indiscutivelmente, o conceito litúrgico anterior, de *corpus mysticum*, esvaneceu-se apenas para ser transformado em uma noção sociológica, organológica ou jurídica relativamente neutra. Observou-se — ao que parece, acertadamente — que essa "degeneração" se fez sentir com muito vigor no círculo dos teólogos em torno do papa Bonifácio VIII.[27] Isso é certamente verdadeiro com respeito aos panfletários de orientação papista do início do século XIV. Quanto mais tardios os seus escritos, mais a Igreja aparecia como um "Governo cristão" — *regnum ecclesiasticum* ou *principatus ecclesiasticus, apostolicus, papalis*[28] —, de sorte que, mesmo um civilista como, por exemplo, Lucas de Penna, ao citar Tomás de Aquino, podia dizer: "Portanto, a Igreja é comparável a uma congregação política de homens e o papa é como um rei em seu reino por conta da plenitude de seu poder".[29] Na medida em que a Igreja, no entanto, era interpretada como um governo como qualquer outra corporação secular, a noção mesma de *corpus mysticum* era carregada de conteúdo político secular. Acima de tudo, essa noção originalmente litúrgica, que antes se prestara a exaltar a Igreja unida no Sacramento, começou a ser usada na Igreja hierárquica como um meio de exaltar a posição do papa-imperador, "o primeiro Príncipe que move e controla a totalidade do Governo cristão" (*primus princeps movens et regulans totam politiam Christianam*).[30] Encontramos, então, todos os conhecidos símiles, metáforas e analogias centrados no novo *primum mobile*, o papa como vigário de Cristo.

> Tal como todos os membros do corpo natural reportam-se à cabeça, assim também todos os fiéis do corpo místico da Igreja reportam-se à cabeça da Igreja, o Pontífice Romano.[31]

Tornam-se óbvias as conseqüências das mudanças terminológicas: seria mais fácil ao papa ser a cabeça do "corpo místico da Igreja" como corporação ou governo ou *regnum* do que ser a cabeça do "corpo místico de Cristo". No entanto, mesmo este não estava fora do alcance. A fim de provar que não fazia diferença o papa residir em Roma ou em Avignon, já que o papa era a Igreja,[32] Álvaro Pelágio exclamava:

A Igreja, que é o corpo místico de Cristo [...] e a comunidade dos católicos [...], não é delimitada pelo muros (de Roma). O corpo místico de Cristo é onde está a cabeça, isto é, o papa (*Corpus Christi mysticum ibi est, ubi est caput, scilicet papa*).[33]

Ubi est fiscus, ibi est imperium foi a versão dada por Baldus à antiga máxima "Roma é onde está o imperador".[34] Roma está onde o papa está — "mesmo que ele estivesse recolhido na cabana de um camponês" — era um dito constantemente repetido pelos canonistas que também vinculavam Jerusalém, Monte Sião, a *limina Apostolorum* e a "pátria comum" à pessoa do papa.[35] Em um sentido sacramental, era até certo ponto usual dizer que "onde Cristo está, também há o Jordão", significando, naturalmente, que cada pia batismal era o "Jordão" em relação a Cristo e com Cristo presente.[36] A nova versão produzida por Álvaro Pelágio, contudo, levava a idéia bem mais longe: não onde a hóstia consagrada está, mas onde o papa está, aí devia estar presente o *corpus mysticum*. Foi um longo percurso, desde a liturgia e o *corpus mysticum* sacramental, até o governo místico encabeçado pelo papa.

A curiosa definição de Álvaro Pelágio coincidia com uma outra mudança terminológica que deve, pelo menos, ser mencionada. Quando Guilherme de Ockham negou ao papa o poder de alienar propriedade da Igreja, meramente repetia o que dezenas de juristas haviam ressaltado antes dele, embora um de seus argumentos seja aqui interessante. Ockham disse que o papa não poderia alienar essas posses porque elas não lhe pertenciam pessoalmente, mas pertenciam a "Deus e seu corpo místico que é a Igreja" (*Dei et corporis eius mystici quod est ecclesia*).[37] A Igreja como corpo místico de Deus, não de Cristo, é um conceito que demonstra a rapidez com que a idéia do *corpus mysticum* havia saído da esfera original do sacrifício, do altar e da Eucaristia, de sorte que um jurista posterior poderia facilmente definir a Igreja como uma corporação "representando uma pessoa que jamais poderia ter vivido, porque essa pessoa não é nem corpórea nem mortal, uma vez que é Deus".[38] Na verdade, Ockham poderia ter defendido sua dicção, já que a primeira e segunda pessoas da Trindade não eram mais diferenciadas tão claramente no seu tempo como o eram na Alta Idade Média.[39] Não obstante, *corpus mysticum Dei* possui um tom falso; é uma expressão indicadora dessa nova direção, da qual Guilherme de Ockham era, em tantos aspectos, o expoente.

Para resumir: a noção de *corpus mysticum*, que originalmente designava o Sacramento do Altar, servia, após o século XII, para descrever o corpo político, ou *corpus iuridicum*, da Igreja, o que não exclui a persistência de algumas das conotações anteriores. Além disso, a distinção cristológica clássica, das Duas Naturezas em Cristo, ainda poderosamente ativa na teologia política do Anônimo normando por volta do ano 1100, simplesmente desaparecera da órbita das discussões e teorias políticas. Havia sido substituída pelo conceito corporativista, não cristológico, dos Dois Corpos de Cristo: um, o corpo natural, individual

e pessoal (*corpus naturale, verum, personale*); o outro, um corpo político superindividual e coletivo, o *corpus mysticum*, interpretado também como *persona mystica*. Enquanto o *corpus verum*, mediante o concurso do dogma da transubstanciação e da instituição da festa de *Corpus Christi*, desenvolvia sua própria vida e seu próprio misticismo, o *corpus mysticum* propriamente dito tornou-se cada vez menos místico com o passar do tempo e veio a significar apenas a Igreja como um corpo político ou, por transferência, qualquer corpo político do mundo secular.

CORPUS REIPUBLICAE MYSTICUM

Enquanto a elevada idéia da Igreja como *corpus mysticum cuius caput Christus* era inflada de conteúdos seculares, corporativos e também legais, o Estado secular — partindo, por assim dizer, do extremo oposto — empenhava-se em sua própria exaltação e glorificação quase religiosa. O conceito nobre do *corpus mysticum*, após haver perdido grande parte de seu significado transcendental e ter sido politizado e, em muitos aspectos, secularizado pela própria Igreja, foi uma presa fácil do mundo do pensamento dos estadistas, juristas e acadêmicos que estavam desenvolvendo novas ideologias para os Estados territoriais e seculares nascentes. Barba-Ruiva, como se sabe, santificou seu império pelo glorioso título de *sacrum imperium* — um termo para-eclesiástico perfeitamente legítimo, emprestado do vocabulário do Direito Romano e não do da Igreja. Os esforços para dotar as instituições do Estado de certa auréola religiosa, contudo, além da adaptabilidade e utilidade geral do pensamento e linguagem eclesiásticos, levaram rapidamente os teóricos do Estado secular a uma apropriação mais que superficial dos vocabulários não só do Direito Romano, mas também do Canônico e da Teologia em geral. O novo Estado territorial e quase nacional, auto-suficiente, segundo suas proclamações, e independente da Igreja e do papado, extraía a riqueza das noções eclesiásticas, de manipulação tão conveniente, e, por fim, continuava a afirmar-se colocando sua própria efemeridade no mesmo nível da sempiternidade da Igreja militante. Nesse processo, a idéia do *corpus mysticum*, bem como outras doutrinas corporativistas desenvolvidas pela Igreja, passariam a ser de capital importância.[40]

Um exemplo inicial do estabelecimento do Estado como um "corpo" em contraste com a Igreja como "corpo" surgiu da literatura panfletária da Questão das Investiduras, quando um autor imperial advogou *unum corpus reipublicae* para complementar *unum corpus ecclesiae*.[41] A antítese dificilmente reflete mais que o costumeiro conceito organológico do Estado e também da Igreja; tampouco a famosa proposição de João de Salisbury, *res publica corpus quod-*

dam, implica, por si só, um desvio do pensamento costumeiro.[42] Tratava-se, entretanto, de uma questão muito diferente e de um aspecto diferente do Estado como organismo, quando, na metade do século XIII, Vicente de Beauvais, para designar o corpo político do Estado, empregou o termo *corpus reipublicae mysticum*, "corpo místico da república".[43] Era um caso claro de termos emprestados das abundantes idéias eclesiásticas, e de transferência, para a república secular, de alguns valores sobrenaturais e transcendentais normalmente inerentes à Igreja. Uma intenção de elevar o Estado para além de sua existência meramente física e de transcendê-la talvez possa ser inferida a partir do *Espelho dos príncipes*, do contemporâneo de Vicente, o franciscano Gilbert de Tournai.[44] Este visualizava um reino perfeito governado pelo rei como vigário de Cristo e orientado pelos ministros da Igreja, e utilizava também, nesse contexto, o termo *corpus mysticum*. Mas Gilbert de Tournai desejava que seu reino ideal fosse uma entidade distinta *dentro* do corpo místico tradicional, que significava a unidade da sociedade cristã, ao passo que, para Vicente de Beauvais, a própria entidade secular era um "corpo místico".[45]

A noção de *corpus mysticum* significava, em primeiro lugar, a totalidade da sociedade cristã em seus aspectos organológicos: um corpo constituído de cabeça e membros. Essa interpretação permaneceu válida por toda a Baixa Idade Média até o início dos tempos modernos, mesmo depois de a noção ter sido aplicada, por transferência, a grupos menores da sociedade. Além disso, *corpus mysticum* adquiriu certas conotações legais; adquiriu um caráter corporativo significando uma pessoa "fictícia" ou "jurídica". Sabe-se que Tomás de Aquino já havia utilizado, como alternativa a *corpus mysticum*, o termo *persona mystica*, que quase não diferia da *persona ficta* dos juristas. De fato, foi principalmente entre os advogados, embora não apenas entre eles, que a interpretação organológica acompanhou-se ou amalgamou-se com conteúdos corporativos e que, conseqüentemente, a noção de *corpus mysticum* foi utilizada como sinônima de *corpus fictum*, *corpus imaginatum*, *corpus repraesentatum* e outras similares — ou seja, como descrição da pessoa jurídica ou corporação. Os juristas chegavam, dessa forma, como os teólogos, a uma distinção entre *corpus verum* — o corpo tangível de uma pessoa individual — e *corpus fictum*, o coletivo corporativo intangível e existente apenas como uma ficção da jurisprudência.[46] Portanto, por analogia com o emprego teológico, bem como em contraste com pessoas naturais, os juristas definiam suas pessoas fictícias, não raro, como "corpos místicos". Esse termo era aplicável a todo tamanho e classe de *universitas* no interior da hierarquia de comunidades corporativas, entre as quais a filosofia social medieval, em uma fusão de definições agostinianas e aristotélicas, distinguia cinco: domicílio, vizinhança, cidade, reino e universo.[47] Dessa maneira, um jurista da Baixa Idade Média, Antonius de Rosellis (nascido em 1386), enumerava, ainda que

com ligeiras alterações, cinco *corpora mystica* da sociedade humana — o *corpus mysticum* de cada uma: aldeia, cidade, província, reino e mundo.[48] Tratava-se, certamente, de rebaixamento e banalização do termo litúrgico originalmente muito complexo. Entretanto, a noção de *corpus mysticum* foi imediatamente transferida também para outras unidades seculares. Baldus, por exemplo, definia *populus*, o povo, como um corpo místico. Afirmava que *populus* não era meramente a soma de indivíduos de uma comunidade, mas "homens agregados em um único corpo místico" (*hominum collectio in unum corpus mysticum*), homens constituindo *quoddam corpus intellectuale*, um corpo ou corporação a ser captado apenas intelectualmente, uma vez que não era um corpo real ou material.[49] Em sentido técnico, o "corpo místico do povo", de Baldus, evidencia-se como equivalente de "governo" ou *universitas* ou, na linguagem de Tomás de Aquino e Aristóteles, de qualquer *multitudo ordinata*.[50] Apesar disso, a designação *corpus mysticum* trouxe para a ordem secular, por assim dizer, o leve aroma de incenso de um outro mundo.

Ainda outra noção tornou-se popular durante o século XIII, a noção de "corpo político", inseparável tanto da era das primeiras doutrinas corporativas como do renascimento de Aristóteles. Muito antes, o termo "corpo místico" passara a ser aplicado a qualquer *corpus morale et politicum*, no sentido aristotélico. Não é possível intentar aqui uma avaliação da influência de Aristóteles na linguagem política da Baixa Idade Média, ou mesmo perguntar qual o significado de, daí em diante, graças a Aristóteles, o Estado não só ser interpretado como "corpo político", mas também qualificado como "corpo moral" ou "ético". O Estado ou, nesse sentido, qualquer outro agregado político, era compreendido como decorrente da razão natural. Era uma instituição que possuía seus fins morais em si mesma e tinha seu próprio código de ética. Juristas e escritores políticos obtiveram uma nova possibilidade de comparar ou contrapor o Estado, como *corpus morale et politicum*, ao *corpus mysticum et spirituale* da Igreja.[51]

Depois que Tomás de Aquino tornou eclesiástico o Filósofo, não havia mais dificuldade na combinação de conceitos aristotélicos com o pensamento e a terminologia eclesiásticos. Godofredo de Fontaines, um filósofo belga do final do século XIII, por exemplo, conseguiu integrar com muita clareza o *corpus mysticum* ao sistema aristotélico.[52] Para ele, o "corpo místico" aparecia não como um fundamento sobrenatural, mas como um dom da natureza. Sua premissa maior era que "todo mundo é [por natureza] parte de uma comunidade social e, portanto, também um membro de algum corpo místico". Ou seja, o homem é, "por natureza", um animal social; como *animal sociale*, contudo, o homem também é, "por natureza" — não "pela graça" —, parte de algum corpo místico, algum coletivo ou agregado social, que Dante, um pouco mais tarde, definiria simplesmente como "humanidade" ou *humana civilitas*, enquanto

outros poderiam definir conforme fosse necessário, no sentido de *populus*, *civitas*, *regnum* ou *patria*, ou como alguma outra comunidade e corporação social, cujos fins fossem "morais" *per se*. Uma nova aura descia das obras de Aristóteles sobre o organismo corporativo da sociedade humana, uma aura de moral e ética diferente da do *corpus mysticum* eclesiológico, ainda que de forma alguma incompatível com ela; de fato, *corpus mysticum* e *corpus morale et politicum* tornaram-se noções quase intercambiáveis, e eram equiparadas com a mesma facilidade com que Dante reunia em um mesmo denominador o paraíso terrestre e o paraíso celeste como as duas metas da humanidade.

Essa afirmação será ratificada pelos juristas que, principalmente quando discutiam a inalienabilidade da propriedade fiscal, recorriam à metáfora do casamento do monarca com seu reino. Essa metáfora, embora conhecida na Antiguidade,[53] não será facilmente encontrada na Alta Idade Média. Certamente é verdade que, desde o período carolíngio, o Príncipe medieval recebia, em sua coroação, juntamente com outros símbolos e insígnias, um anel. Os autores eclesiásticos, contudo, tomavam o cuidado de salientar que esse anel era conferido apenas como *signaculum fidei* e o distinguiam do anel episcopal, por meio do qual o bispo, em sua ordenação, tornava-se o *sponsus*, o noivo e marido da igreja com que se casava, um símile sobre o qual os canonistas, às vezes, discorriam minuciosamente.[54] A metáfora do casamento secular, contudo, tornou-se mais popular na Baixa Idade Média quando, sob o impacto de analogias jurídicas e doutrinas corporativas, a imagem do casamento do príncipe com seu *corpus mysticum* — isto é, com o *corpus mysticum* de seu Estado — passou a ser constitucionalmente significativo.

Seria difícil dizer quando e onde ou por meio de quem a metáfora canonista foi inicialmente transferida para o pensamento político-legal secular.[55] Pode ter sido muito comum por volta de 1300, quando Cino de Pistóia, por exemplo, a expressou de um modo mais ou menos casual em seu comentário ao *Código* de Justiniano. Ao discutir a medida do poder atribuído a um imperador eleito, considerou a eleição do Príncipe por parte da *respublica* e sua aceitação da escolha como uma espécie de contrato ou consentimento mútuo similar àquele em que se baseava o matrimônio e, em seguida, estendeu-se brevemente sobre essa comparação que, evidentemente, o impressionava, já que a considerava digna de nota.

> E a comparação entre o matrimônio corporal e o matrimônio intelectual é boa: pois, tal como o marido é chamado defensor de sua esposa [...] assim também o imperador é o defensor dessa *respublica*.[56]

Cino, cujos argumentos foram repetidos quase literalmente por Alberico de Rosate,[57] escreveu seus comentários ao *Código* entre 1312 e 1314. Naqueles anos, também outros se valeram da comparação. Em 1312, por exemplo, um dos

juristas italianos do círculo do imperador Henrique VII achou adequado comparar a coroação do imperador a um ritual de casamento.[58] No entanto, ninguém foi tão explícito em relação a essa comparação ou a levou a tal extremo quanto Lucas de Penna, o jurista napolitano que, por volta da metade do século XIV, escreveu seu comentário aos *Tres Libri*, os três últimos livros do *Código*.

Lucas de Penna comentava uma lei concernente a "Ocupação de terra deserta" (*C*.11, 58, 7), excetuando, contudo, terras pertencentes ao fisco e ao patrimônio do príncipe. Iniciava seus argumentos com uma citação de *Pharsalia*, de Lucano, onde Catão era chamado "pai da Cidade [de Roma] e marido da Cidade".[59] A partir desse início, o jurista segue até a lição apostólica da Missa Matrimonial, que lhe possibilitava discutir uma lei fundamental do Estado na base de Efésios 5. Para Lucas de Penna, o Príncipe era claramente o *maritus reipublicae* cujo casamento com o Estado surgia como um *matrimonium morale et politicum*. Baseado nessa premissa, Lucas argumentava, então, por analogia.

> Existe um casamento moral e político contraído entre o Príncipe e a *respublica*. Da mesma forma, tal como há um casamento espiritual e divino contraído entre uma igreja e seu prelado, assim também há um casamento temporal e terrestre contraído entre o Príncipe e o Estado. E tal como a igreja está no prelado e o prelado na igreja [...], assim também está o Príncipe no Estado e o Estado no Príncipe.[60]

Nota-se que o jurista se valia da antiqüíssima metáfora do casamento místico contraído entre o bispo e sua sé a fim de interpretar as novas relações entre Príncipe e Estado.[61] Na verdade, Lucas de Penna citava literalmente uma passagem do *Decretum* de Graciano: "O Bispo está na Igreja e a Igreja no Bispo".[62] Ainda não se examinou o que pressupunha a história dessa fórmula,[63] mas não é difícil identificar de onde os advogados da era Tudor derivavam suas máximas, quando explicavam que "o rei, em seu corpo político, é incorporado com seus súditos e estes com ele".[64]

Para ilustrar seu argumento, Lucas de Penna citava Sêneca dirigindo-se a Nero: "Sois a alma da *respublica*, e a *respublica* é vosso corpo".[65] Obtinha os mesmos efeitos, contudo, ao continuar sua exegese política de Efésios 5, e aplicar ao Príncipe o versículo: "O homem é a cabeça da mulher, e a mulher o corpo do homem". E, lógica ou analogicamente, concluía: "Da mesma maneira, o Príncipe é a cabeça do reino e o reino o corpo do Príncipe".[66] O princípio corporativo, contudo, era formulado ainda mais sucintamente quando prosseguia:

> E tal como os homens estão reunidos espiritualmente no corpo espiritual, cuja cabeça é Cristo [...], assim também estão os homens reunidos moral e politicamente na *respublica*, que é um corpo cuja cabeça é o Príncipe".[67]

Pode-se notar novamente o matiz aristotélico. Acima de tudo, no entanto, visualiza-se aqui a nítida equação pela qual "o Príncipe, que é a cabeça do corpo místico do Estado" (como Enéias Sílvio mais tarde a formulou),[68] era comparado com Cristo, a cabeça do corpo místico da Igreja. Lucas de Penna, por meio de seu método *quid pro quo*, chegava, assim, a uma equiparação não só entre Príncipe e bispo como noivos do reino e da diocese, mas também entre Príncipe e Cristo. De fato, o jurista tornava cristalino o paralelo com Cristo, quando acrescentava:

> Tal como Cristo unia a si mesmo uma exógena como sua esposa, a Igreja dos Gentios [...], assim também o Príncipe unia a si como sua *sponsa* o Estado, que não é seu [...].[69]

Dessa forma, a venerável imagem de *sponsus* e *sponsa*, Cristo e sua Igreja, era transferida da esfera espiritual para a secular e adaptada à necessidade do jurista de definir as relações entre Príncipe e Estado — um Estado que, como corpo místico ou político, era uma entidade por si mesma, independente do rei e dotada de propriedade que não era a do rei. O que Lucas de Penna visava ao se estender sobre o *matrimonium morale et politicum* do Príncipe era ilustrar uma lei fundamental: a inalienabilidade da propriedade fiscal.[70] Muito adequadamente, portanto, interpretava o fisco como o dote nupcial da *respublica* e explicava que o marido estava autorizado apenas a *usar* a propriedade de sua esposa, mas não a aliená-la. Além disso, comparava os votos trocados por noivo e noiva no casamento aos juramentos prestados por rei e bispo em sua consagração, mediante os quais ambos os dignitários prometiam não alienar propriedade pertencente ao fisco e à igreja, respectivamente.[71]

Talvez seja de importância menor lembrar aqui que Aristóteles comparava o matrimônio a um governo "político", embora afirmasse que o poder que um homem tem sobre seus filhos assemelhava-se a um governo "régio". Lucas de Penna pode ter pensado ou não nessa passagem em particular;[72] sua dívida para com Aristóteles, de qualquer modo, não deve ser minimizada. A verdadeira importância das analogias jurídicas e equiparações de Lucas de Penna deve ser buscada alhures. Seu modelo para as relações entre o Príncipe e o Estado era — com base no *Decretum* de Graciano — o bispo em suas relações com sua igreja, elaborado segundo o modelo de Cristo em suas relações com a Igreja universal. A Igreja como corpo coletivo supra-individual de Cristo, do qual ele era tanto a cabeça como o marido, encontrava seu paralelo exato no Estado como corpo coletivo supra-individual do Príncipe, do qual ele era tanto a cabeça como o marido — "O Príncipe é a cabeça do reino, e o reino o corpo do Príncipe". Em outras palavras, o jurista transferia ao príncipe e ao Estado os elementos sociais, orgânicos e corporativos mais importantes, que normalmente serviam para

explicar as relações entre Cristo e a Igreja — isto é, Cristo como o noivo da Igreja, como a cabeça do corpo místico e como o próprio corpo místico.

Por estranha que possa parecer essa teologia política, não resultava de um capricho pessoal de Lucas de Penna. A analogia do *corpus mysticum* servia para esclarecer as relações entre os bens do corpo político e seu rei, e a metáfora do casamento servia para descrever a natureza peculiar do fisco. Portanto, comparações desse tipo não estavam restritas a Lucas de Penna, embora se deva admitir que seus argumentos exerceram uma influência surpreendentemente grande em épocas posteriores, principalmente na França do século XVI, onde tanto a analogia do *corpus mysticum* como a metáfora do casamento do rei com seu reino foram vinculadas às leis fundamentais do reino de França.

A comparação do Estado com um *corpus mysticum* tinha raízes profundas na França. Coincidia com o misticismo da realeza francesa, que alcançou seu primeiro surto no tempo de Carlos V e depois, e ao mesmo tempo contrabalançava o misticismo real por um misticismo dos estados. Jean Gerson (1363-1429), o reitor da Universidade de Paris, por exemplo, falava com certa regularidade sobre o *corpus mysticum* da França sempre que discutia a estrutura orgânica do reino tal como se manifestava nos três estados. Ele voltava a um argumento costumeiro e declarava que, tal como no corpo natural todos os membros se expunham para proteger a cabeça, assim também todos os súditos do "corpo místico" se dispunham a defender seu senhor;[73] alertava o povo para que cada um se contentasse com sua condição, pois, do contrário, *l'ordre du corps mystique de la chose publique seroit tout subverti*;[74] por outro lado, reivindicava que as taxas para a proteção do rei e do reino deveriam ser distribuídas igualmente per *totum corpus mysticum*;[75] da mesma forma, é no contexto dos três estados que, em uma de suas cartas sobre a educação do Delfim, deixa o jovem Príncipe meditar: "Tens aqueles do primeiro Estado [a cavalaria] como o braço forte a defender teu corpo místico, que é o governo real" — uma identificação do Príncipe com o corpo político ou místico que não era, de modo algum, a regra, mas que levou Gerson imediatamente a atribuir ao rei, não ainda dois corpos, mas, pelo menos, duas vidas: uma, "natural" e, outra, "civil ou política".[76]

Jean de Terre Rouge, um jurista francês (c. 1418-9), um vigoroso defensor do direito do Delfim (Carlos VII) na sucessão ao trono francês, e um ardoroso constitucionalista, mencionava o *corpus mysticum* da França também no contexto dos estados. Afirmava que a sucessão ao trono estava consolidada pelo costume antigo e fora introduzida pelo consentimento dos três estados "e de todo o corpo cívico ou místico do reino". Salientava que as dignidades reais ou seculares do reino não eram de propriedade privada mas pública, porque pertenciam

"à totalidade do corpo cívico ou místico do reino" tal como as dignidades eclesiásticas que pertenciam às igrejas; dessa forma, o rei não poderia fazer disposições arbitrárias quanto à sucessão ao trono.[77] Claude de Seyssel, um jurista na administração de Luís XII, valia-se de palavras similares às de Jean Gerson quando advertia que, a menos que os súditos de cada estado estivessem contentes com sua sorte, o resultado poderia ser "a ruína da monarquia e a dissolução desse corpo místico".[78] No final do século XVI, Guy Coquille, um jurista independente, afirmava inequivocamente que o rei, como cabeça, e os três estados, como membros, "formam juntos o corpo político e místico" do reino.[79]

Aqui como em outras passagens, descobre-se que, no conceito organológico de "corpo político e místico", continuavam vivas as forças constitucionais que limitavam o absolutismo real. Isso tornou-se manifesto quando, em 1489, o Parlamento de Paris, a suprema corte da justiça francesa, protestou contra as pretensões do Conselho do Rei no governo de Carlos VIII. O Parlamento, um corpo encabeçado pelo rei e composto dos Doze Pares, o Chanceler, os quatro Presidentes do Parlamento, alguns funcionários e conselheiros, e de uma centena de outros membros (supostamente segundo o modelo do Senado Romano), opôs-se à interferência e proclamou-se "un *corps mystique* meslé de gens ecclésiastiques et lais [...] representans la personne du roy", porque essa corte suprema do reino era "a Justiça soberana do Reino de França, e o verdadeiro trono, autoridade, magnificência e majestade do próprio rei".[80] Naturalmente, a idéia era de que o rei e seu conselho não podiam agir contra o Parlamento, porque esse "corpo místico" representava ou era até idêntico à pessoa do rei.

Também no sentido de limitação, os juristas franceses utilizavam a metáfora do casamento do rei com o reino, pois essa metáfora abrigava outra lei fundamental do país, a inalienabilidade do fisco. Nesse caso, os autores franceses estavam, em grande parte, sob a influência, direta ou indireta, de Lucas de Penna. Suas formulações eram repetidas literalmente por Carlos de Grassaille que, ao escrever durante o reinado de Francisco I, chamava o rei de *maritus reipublicae* e falava do *matrimonium morale et politicum* que o rei contraía segundo o modelo do prelado que desposava sua igreja.[81] Tal como outros — René Choppin, François Hotman, Pierre Grégoire e, por fim, também Bodin —, sustentava que o rei, ao desposar o reino de França, recebera da *respublica* a propriedade fiscal como um dote e esse dote era inalienável.[82] Os juristas, contudo, provavelmente foram responsáveis até por uma mudança efetiva no cerimonial de coroação dos reis franceses. Grassaille escreveu sua grande obra, *On the Regalian Rights of France*, em 1538.[83] Quando da ascensão de Henrique II da França, em 1547, encontramos, pela primeira vez em uma Ordem de Coroação francesa, a rubrica quase jurídica diante da Concessão do Anel, afirmando que por esse anel "o rei desposava solenemente seu reino" (*le roy espousa solemnellement le royaume*).[84] As rubricas da Ordem de 1594 eram mais explícitas. Diziam que o rei, no dia de sua consagração, desposava seu reino a fim de ficar inseparavelmente ligado a seus súditos para que pudessem amar-se mutuamente como marido e esposa, e que o bispo de Chartres presenteava o rei com o anel *pour marque de cette reciproque conjonction*.[85] É o espírito de Cipriano e do *Decretum* de Graciano em sua versão distorcida — o reino está no rei e o rei no reino; os súditos estão incorporados no rei e o rei nos súditos.[86] Não admira, então, que a doutrina do *corpus mysticum* da Igreja, casada com seu *sponsus* divino, fechasse o círculo, quando um dos juristas, René Choppin, chegava ao ponto de dizer que "o rei é o esposo místico da *respublica*".[87]

Na Inglaterra medieval, a metáfora do casamento parece simplesmente não ter existido, embora, no discurso de seu primeiro Parlamento (1603), Jaime I dissesse:

> "O que Deus então uniu, nenhum homem separa". Eu sou o marido, e a ilha inteira é minha legítima esposa; sou a cabeça e ela é meu corpo; sou o pastor e ela é meu rebanho.[88]

No entanto, o princípio do *corpus mysticum* era, de fato, muito conhecido na Inglaterra. Afinal, o maior jurista inglês do período lancastriano, sir John Fortescue, falava sem hesitação sobre o "corpo místico" do reino. Em importante capítulo de seu *De laudibus legum Angliae*, no qual apresentava a essência de suas doutrinas políticas, Fortescue discutia a origem de reinos governados "politicamente" — ou seja, segundo a terminologia aristotélica, governados pelo corpo político integral do reino — em oposição a reinos, como os de França, que eram governados "regiamente" — ou seja, somente pelo rei.[89] Se um povo, escrevia ele, deseja estabelecer-se como um reino ou como algum outro corpo político, terá de designar, para o governo do corpo inteiro, um homem, o rei. Fortescue procurava evidenciar essa necessidade reportando-se ao expediente costumeiro, a analogia entre o corpo social e o humano:

> Tal como o corpo físico cresce a partir do embrião, controlado por uma cabeça, assim também brota do povo o reino, que existe como um *corpus mysticum* governado por um homem como cabeça.

Em outra ocasião, Fortescue comparava as funções do coração e dos nervos do corpo natural ao sistema estrutural do corpo político. Enquanto equiparava os nervos do corpo às leis do Estado, explicava:

> A Lei pela qual um *cetus hominum* é convertido em um *populus* assemelha-se aos nervos do corpo físico; pois, tal como o corpo é mantido unido pelos nervos, assim também o *corpus mysticum* [do povo] é agrupado e unido em um pela Lei.[90]

Aparentemente, Fortescue visualizava o *corpus mysticum* como o último estágio de perfeição de uma sociedade humana que começava como uma simples multidão (*cetus*) de homens, adquiria, em seguida, o status de um "povo" e, finalmente, culminava no desenvolvimento de um "corpo místico" do reino, um corpo incompleto sem uma cabeça, o rei.

O emprego que Fortescue fazia do termo *corpus mysticum* nas questões políticas não era exceção. Na abertura do Parlamento de 1430, mestre Guilherme de Lyndwood — doutor em direito e professor de teologia em Oxford, mais tarde bispo de St. Davids e famoso por sua *Provinciale* de Canterbury —, após o sermão, apresentou o usual discurso programático. Discorreu sobre a unidade orgânica do reino e a comparou com a do corpo humano e seus membros e, com respeito à unanimidade da vontade e do amor mútuo, com a de um *corpus mysticum*.[91] Ambos os juristas, Lyndwood e Fortescue, utilizavam os termos *corpus politicum* e *corpus mysticum* de modo promíscuo e sem distinções claras. Isso também é verdade para outro orador parlamentar desse século, John Russell, bispo de Lincoln e chanceler da Inglaterra. Em seu sermão na abertura do Parlamento em 1483, discutia o corpo político da Inglaterra constituído dos três estados, tendo como cabeça o "Senhor soberano, o Rei". Referindo-se ao *locus classicus* da I aos Coríntios 12, 12,[92] comparava o corpo natural, no qual cada membro tinha sua função própria, ao corpo político do reino: "Assim está ele realizado no corpo místico ou político da congregação do povo".[93] Em outra versão de seu sermão, repetia a frase concernente ao "corpo místico ou político" do povo,[94] e, de vez em quando, comentava que esse "grande corpo público da Inglaterra não [é] mais que isso e onde está o próprio Rei, sua corte e seu conselho".[95]

Nota-se uma similaridade com a linguagem imperial e papal: o império está onde está o imperador, e o *corpus mysticum* está onde o papa está. Além disso, evoca também os constitucionalistas franceses, o *Protesto* de 1489 ou a afirmação de Guy Coquille, pois o bispo John Russell, sintomaticamente, especificava a palavra "Rei" adicionando "sua corte e seu conselho".[96] Ou seja, o corpo político, místico ou público, da Inglaterra era definido não apenas pelo rei ou cabeça, mas pelo rei em conjunto com o conselho e o parlamento. Esse conceito de um corpo "compósito" e, conseqüentemente, de uma autoridade "compósita", não era nada novo naquela época.[97] Já em 1365, um juiz de Eduardo III opinava que "o Parlamento representa o corpo do reino todo".[98] Embora, em termos retrospectivos, essa opinião não deva ser considerada uma norma inveterada do constitucionalismo inglês, é verdade, no entanto, que pistas relacionadas a esse conceito podem ser encontradas por toda parte.[99] Noções correlatas podem ter orientado, por exemplo, um filósofo da categoria de Walter Burley, que em seu Comentário (por volta de 1338) à *Política*, de Aristóteles, desviou-se da interpretação oficial de Tomás de Aquino e Pedro de Auvergne, apenas para inserir

uma frase sobre a "multidão composta do Rei, os poderosos e os sábios" (por assim dizer, o rei com os lordes e os comuns) convocada ao Parlamento "para o despacho de questões difíceis", e sobre o fato de que "governavam juntos no rei e com o rei", *sicut hodie patet de rege Anglorum* — "como hoje se manifesta em relação ao rei [Eduardo III] dos ingleses".[100]

Tudo isso acaba levando à famosa definição de Fortescue, a Inglaterra como um *dominium regale et politicum*, que descreve uma espécie de governo na qual não o rei sozinho, mas o rei e o governo juntos arcam com a responsabilidade pela república. A famosa fórmula de Fortescue era emprestada da continuação do tratado inacabado de Tomás de Aquino, *De regimine principum*, que, por sua vez, era uma emanação do pensamento político aristotélico. O continuador, Ptolomeu de Lucca, descobrira os protótipos dessa forma de governo na Roma imperial (que "ocupa a posição central entre um governo político e um governo régio" — *medium tenet inter politicum et regale*) e no governo dos Juízes de Israel, cujo poder era sustentado tendo como rei seu próprio Deus. Fortescue, principalmente em seus primeiros escritos, intentara provar que esse *dominium regale et politicum* ideal havia sido atualizado uma terceira vez, isto é, na Inglaterra. Portanto, a Inglaterra seguia os modelos santificados de Israel e Roma. O rei inglês, em contraste com o rei francês, que governava apenas "regiamente", parecia a Fortescue decididamente centrado no governo. Inversamente, contudo, o próprio governo, ou o corpo místico do reino, não poderia existir sem sua cabeça real.[101]

A forma inglesa de governo pelo corpo político como um todo levou a uma maneira aparentemente única de tornar análogas as instituições seculares e eclesiásticas. É normal encontrar-se, na Inglaterra, um misticismo semiteológico com respeito ao Príncipe e à interpretação de suas funções, mas é desconcertante encontrar características similares em relação ao Parlamento. Antes do fechamento do Parlamento em 1401, o Orador dos Comuns julgou adequado comparar o corpo político do reino à Trindade: o rei, os Lordes espirituais e temporais e os Comuns formavam, em conjunto, uma trindade em unidade e uma unidade na trindade. Na mesma ocasião, o Orador comparou os procedimentos do Parlamento com a celebração de uma missa: a leitura da Epístola e a interpretação da Bíblia na abertura do Parlamento assemelhavam-se às preces e cerimônias iniciais que precediam a prática sagrada; a promessa do rei de proteger a Igreja e observar as leis era comparável ao sacrifício da missa;[102] por fim, a suspensão dos trabalhos do Parlamento encontrava sua analogia no *Ite, missa est*, o encerramento, e o *Deo gratias*, que concluía a prática sagrada.[103] Embora essas comparações não signifiquem muito em si mesmas, refletem, contudo, o clima intelectual e mostram até que ponto o pensamento político na era do "Alto Gótico" gravitava rumo à misticização do corpo político do reino. Além disso, a analo-

gia de rei, lordes e comuns com a Trindade pode ser considerada como evidência adicional de que havia uma idéia relativamente clara sobre a natureza "compósita" da autoridade e que, na Inglaterra, não apenas o rei, mas o rei em conjunto com lordes e comuns constituíam o "corpo místico" do reino.[104]

Não é provável que o rei, isoladamente, tenha representado esse "corpo místico" na Inglaterra medieval, ainda que sir Edward Coke, em 1608, tenha feito um comentário marginal nesse sentido: referiu-se aos Anais de Eduardo IV onde (disse ele) o "corpo político" do rei era chamado *corpus mysticum*. Essa alegação não é correta, já que o Anal não se refere ao rei mas a um abade.[105] A passagem mostra, contudo, até onde haviam avançado os conceitos corporativos na Inglaterra ao final do século XV. No entanto, apesar de um rudimento de interpretações estritamente corporativistas — "O parlamento do rei e os lordes e comuns são uma corporação", declarava o presidente do Supremo Tribunal, Fineux, em 1522[106] —, o velho conceito organológico distinguindo entre cabeça e membros ainda vigorava, e o rei era meramente a cabeça na qual culminava o corpo místico ou político do reino. Nesse sentido, Henrique VIII, em 1542, dirigia-se ao conselho:

> Somos informados por nossos juízes que em tempo algum estamos tão elevados em nossa condição real quanto no momento do Parlamento, pelo qual nós como cabeça e vós como membros estamos ligados e tecidos em conjunto em um só corpo político.[107]

Trata-se do mesmo espírito em que se expressava, anteriormente, em 1533, o preâmbulo da *Act in Restraint of Appeals*, quando Henrique VIII declarava que, segundo as mais antigas autoridades, a Inglaterra era um império,

> governado por uma suprema cabeça e rei, e que dispunha da dignidade e condição real da coroa imperial do mesmo, a quem se sujeitava um corpo político, composto de todos os tipos e graus de pessoas, dividido em termos e por nomes de espiritualidade e temporalidade [...][108]

Nota-se ainda a antiga doutrina organológica que antes havia sido útil a Filipe IV da França, em sua luta contra o papa Bonifácio VIII, para tornar toda a "Igreja Galicana" parte integrante da *patria* francesa encabeçada pelo rei. Agora servia a Henrique VIII na incorporação da *Anglicana Ecclesia* — por assim dizer, o *corpus mysticum* de seu "império" —, ao *corpus politicum* da Inglaterra, do qual, como rei, ele era a cabeça.[109] A fusão dos corpos político e espiritual era absoluta e completa e a confusão resultante foi percebida com tanto vigor pelo cardeal Pole que, em um panfleto, dirigiu-se a Henrique VIII, dizendo:

> Vosso raciocínio inteiro chega à conclusão que considerais a Igreja um *corpus politicum* [...]. Tão grande é a distância entre o céu e a terra quanto a distância, também, entre o poder civil e o eclesiástico, e tão grande a diferença entre esse corpo da Igreja, que é o corpo de Cristo, e aquele, que é um corpo político e meramente humano.[110]

Curiosamente, neste caso, as trincheiras se inverteram. Em vez de tratar o Estado como um *corpus mysticum*, Henrique tratava a Igreja como um simples *corpus politicum* e, dessa forma, como parte integrante do reino da Inglaterra. Por outro lado, o cardeal Pole tentava, em vão, restabelecer o caráter suprapolítico da Igreja e desfazer o processo de secularização a que o *corpus Ecclesiae mysticum* havia sucumbido desde o século XIII.

O fato de que as doutrinas corporativas *pudessem* resultar em uma identificação de todo o corpo político com a cabeça, apenas, havia sido demonstrado por escritores papais que afirmavam que o corpo místico da Igreja estava onde estava o papa.[111] A posterior identificação francesa do corpo político com o monarca, a qual ainda recebia objeção por parte de Jean de Terre Rouge e outros constitucionalistas,[112] sugeriria, em sentido similar, que a cabeça podia engolfar o corpo, embora os conceitos legistas — *Princeps est imperium, est fiscus*, dizia Baldus[113] — talvez fossem mais importantes na França. É bem provável que também na Inglaterra, no reinado de Henrique VIII, a fórmula cipriana do *Decretum* e dos juristas italianos começasse a ganhar corpo, supondo agora, por uma nova interpretação, que todos os ingleses estavam incorporados no rei e que os decretos e atos pessoais do rei eram os de um corpo político absorvido por sua cabeça monárquica. Mas, mesmo ao recorrer a essas fórmulas, os juristas ingleses, como no caso *Willion* versus *Berkley*, ainda distinguiam entre cabeça e membros quando diziam:

> o outro [Corpo] é um Corpo político e os seus respectivos Membros são seus Súditos, e ele e seus Súditos em conjunto compõem a Corporação [...] e ele é incorporado com eles e eles com ele, e ele é a Cabeça e eles são os Membros, e ele tem o Governo exclusivo deles [...].[114]

Por si só, contudo, a doutrina corporativista, na medida em que era basicamente organológica, não resultava necessariamente nessa total identificação dos membros com a cabeça, nem mesmo na Inglaterra medieval. Eram aceitáveis as palavras precisas do bispo de Lincoln ao declarar que o corpo político ou místico da Inglaterra estava onde estavam rei, conselho e parlamento; mas tomava-se muito cuidado, como no caso de Ricardo II, para não permitir que o corpo fosse engolido pela cabeça, tal como, em outra ocasião, levantaram-se protestos contra a separação dos membros em relação à cabeça.[115] Talvez a definição de Fortescue, da Inglaterra como um verdadeiro *dominium regale et politicum*, continuasse a ser a descrição mais acurada, aquela que preservava seu valor mesmo ainda que temporariamente obscurecido. Essa fórmula mágica, muito mais importante no pensamento político inglês que entre os filósofos escolásticos dos quais se originava, implicava que cabeça e corpo eram mutuamente

dependentes e que, tal como o rei era supremo em certos aspectos, o governo o era em outros. Não será impróprio evocar aqui o contemporâneo de Fortescue, Nicolau de Cusa, que, em sua *Concordantia catholica*, afirmava que apenas na medida em que o Príncipe se reconhecia como "a criatura de todos os seus súditos coletivamente, tornava-se o pai dos cidadãos individuais",[116] um conceito mais tarde reduzido à fórmula mais lapidar, *Princeps maior singulis, minor universis*, "O Príncipe é mais do que os cidadãos individuais, mas menos do que sua totalidade".[117] Fortescue parece haver acalentado idéias similares quando desenvolveu sua doutrina sobre uma Inglaterra régia e ao mesmo tempo política. Seu rei estava acima e também abaixo do corpo político do reino, tal como o rei no século XIII estava acima e abaixo da Lei.[118]

A realeza do fim da Idade Média, de qualquer ponto de vista que se considere, passara a centrar-se no governo, após a crise do século XIII. A continuidade, inicialmente garantida por Cristo, e depois pela Lei, agora era garantida pelo *corpus mysticum* do reino que, por assim dizer, nunca morria, mas era "eterno" como o *corpus mysticum* da Igreja. Uma vez que a idéia de uma comunidade política dotada de um caráter "místico" havia sido articulada pela Igreja, o Estado secular quase foi obrigado a seguir a orientação — a responder pelo estabelecimento de um antítipo. Essa visão não desconsidera a complexidade de outros estímulos que talvez fossem ainda mais eficazes: doutrinas aristotélicas, teorias do Direito Romano e Canônico, desenvolvimento político, social e econômico em geral, durante a Baixa Idade Média. Mas esses estímulos parecem ter operado no mesmo sentido: tornar o governo coeterno com a Igreja e trazer o governo — com ou sem um rei — para o centro da discussão política.

Seja como for, o problema da corporação na Baixa Idade Média começou a eclipsar a preponderância do problema legal e da "tirania da Lei" do período precedente. Isso não quer dizer que a relação do rei com a Lei se tornara uma questão irrelevante, mas que era absorvida e incluída no problema muito mais amplo da relação do rei com um governo que podia, em si mesmo, pretender ser a Lei e que, por sua dinâmica inerente, rapidamente desenvolveu seu próprio código ético e semi-religioso — apartado da Igreja.

PRO PATRIA MORI

Pátria religiosa e legal

Não é fácil isolar da idéia de realeza centrada no governo, ou da idéia do Estado como *corpus morale, politicum, mysticum*, uma outra noção que ganhou

vida nova, independente das doutrinas organológicas e corporativas, ainda que a elas simultânea: o *regnum* como *patria*, como um objeto de devoção política e emoção semi-religiosa.[119]

Patria, que na Antiguidade clássica era freqüentemente o agregado de todos os valores políticos, religiosos, éticos e morais pelos quais um homem poderia desejar viver e morrer, era uma entidade política quase obsoleta na Alta Idade Média.[120] Durante a era feudal, quando os laços pessoais entre senhor e vassalo determinavam a vida política e prevaleciam sobre a maioria dos outros laços políticos, a antiga idéia de *patria* havia simplesmente desaparecido ou desintegrado. Isso não quer dizer que a palavra *patria* desaparecera totalmente do vocabulário do latim medieval. Embora dificilmente aplicável às condições de vida existentes e mal adaptado à realidade política, o termo quase sempre será encontrado nas obras de poetas e eruditos medievais que buscavam inspiração em Virgílio e Horácio, entre outros autores clássicos.[121]

A palavra *patria* existia também na linguagem cotidiana. Em um sentido estreito e essencialmente local, referia-se ao povoado, aldeia, distrito ou província, designando, como o francês *pays* ou o alemão *Heimat*, o lar ou local de nascimento de uma pessoa.[122] Nesse sentido, também era empregada, por exemplo, na linguagem legal inglesa: *per patriam se defendere* era um recurso de defesa pelo qual o acusado se submetia ao julgamento da comunidade na qual ele vivia.[123] É verdade que os *literati* poderiam continuar a exaltar a morte de um homem *pro patria*; mas a morte por essa exígua unidade local, que a palavra *patria* realmente descrevia, não tinha — afora a defesa natural da casa e do lar — nenhuma conseqüência política: carecendo, com poucas exceções,[124] do pano de fundo político-filosófico mais amplo, designaria antes um sacrifício particular que um sacrifício público. Afinal, as guerras não eram normalmente travadas pelos cidadãos, mas por um exército composto de vassalos e cavaleiros feudais convocados para defender seu senhor e suas metas políticas ou interesses pessoais. A morte de um lígio por seu senhor pessoal, naturalmente, valia muito como sacrifício por lealdade, e as sagas medievais glorificavam prodigamente as vítimas da *fidelitas* e da *fides*. Mas esses guerreiros sacrificavam-se *pro domino*, não *pro patria*, e quando os juristas do início do século XIII destacavam "que o dever de defender a *patria* tinha mais valor que as obrigações feudais do vassalo para com o senhor", isso apenas ilustra a mudança geral do eixo da vida política.[125]

No entanto, havia um domínio no qual o termo *patria* reteve, por assim dizer, seu pleno significado original e seus valores emocionais anteriores, ainda que apenas por transferência e de uma forma transcendentalizada: na linguagem da Igreja. O cristão, em conformidade com o ensinamento da Igreja primitiva e da Patrística, tornara-se cidadão de uma cidade em outro mundo. Sua verdadeira *patria* era o Reino do Céu, a cidade celestial de Jerusalém. O retorno final a

essa "pátria" espiritual e eterna, segundo as epístolas apostólicas, era o desejo natural da alma cristã em peregrinação na terra. Não se tratava apenas de uma metáfora poética, mas de uma palavra pronunciada no espírito da Epístola aos Hebreus (11, 13-4), quando, nas exéquias, o sacerdote suplicava a Deus que ordenasse aos anjos sagrados que recebessem a alma do defunto e a conduzissem *ad patriam Paradisi*. A comunidade dos abençoados e santos era, afinal, a assembléia cívica da *patria* celestial a que a alma desejava juntar-se. Em favor dessa *communis patria* no céu, os mártires haviam derramado seu sangue. O mártir cristão, portanto, que se sacrificara pelo governo invisível e morrera por seu Senhor divino *pro fide*, continuaria — na verdade, até o século XX — o modelo genuíno do auto-sacrifício cívico.[126] A doutrina cristã, ao transferir para o outro mundo a idéia política de *polis* e ao expandi-la, ao mesmo tempo, para um *regnum coelorum*, não só guardara e preservara fielmente as idéias políticas do mundo antigo, como tantas vezes o fez, mas também preparara novas idéias para o tempo em que o mundo secular começou a recuperar seus valores peculiares anteriores.

Desde o início, portanto, é preciso no mínimo considerar a possibilidade de que — antes de efetivar-se plenamente o impacto das doutrinas legais e humanistas — o novo conceito territorial de *patria* talvez não se tivesse desenvolvido como um ramo re-secularizado da tradição cristã e de que o novo patriotismo também não tivesse prosperado sobre valores éticos transferidos da *patria* no céu para os governos da terra. De fato, algumas mudanças pertinentes a esse problema ocorreram em decorrência das cruzadas. Segundo o padrão dos tributos das cruzadas "para a defesa (ou necessidades) da Terra Santa" (*pro defensione* [*necessitate*] *Terrae Sanctae*), os reinos ocidentais introduziram tributos "para a defesa (ou as necessidades) do reino" (*pro defensione* [*necessitate*] *regni*). O que era bom para o *regnum Christi regis*, Jerusalém e a Terra Santa, era bom também para o *regnum regis Siciliae, Angliae* ou *Francorum*. Se uma tributação específica e extraordinária era justificável no caso de uma emergência de Jerusalém, parecia justificável — principalmente na era das cruzadas essencialmente políticas e seculares do século XIII — para atender da mesma forma as emergências dos reinos territoriais.[127] Na metade do século XIII, contudo, e principalmente na França, verifica-se um elemento emocional integrado à atividade prosaica da tributação: os tributos eram freqüentemente impostos *ad defensionem* (*tuitionem*) *patriae* ou, como Filipe IV da França o expressou, *ad defensionem natalis patriae*, "para a defesa da pátria nativa".[128]

Essa nova terminologia não decorria de nenhuma sagacidade da parte de nacionalistas franceses, mas era uma aplicação da linguagem legal a objetivos nacionais. A palavra *patria* era encontrada no Direito Canônico e, de fato, era muito freqüente no Direito Romano. Os glosadores eram incentivados a comentá-la e a empregá-la livremente. Ao discutirem a noção de *bellum iustum*, a "guerra justa", os canonistas, já desde o fim do século XII, salientavam que a guerra era justificada, no caso de "necessidade inevitável e urgente", tanto para a defesa da *patria* como para a defesa da fé e da Igreja, e costumavam exemplificar essas *necessitas* referindo-se às guerras que os cristãos orientais moveram contra os infiéis na Terra Santa.[129] Coincidiam com os civilistas que sustentavam que, em caso de emergência, o imperador tinha o direito de impor novas taxas para a defesa da *patria*, e que seguiam o modelo dos Digestos ao falar sobre a "doce" ou "dulcíssima pátria".[130] Os juristas falavam originalmente de *patria* em termos gerais, sem especificar o que o termo significava, e pode-se demonstrar agora como gradualmente passaram a expressar-se com maior precisão. Não há nenhuma dúvida, contudo, que, no caso da França na era de Filipe, o Belo, a palavra *patria* tinha realmente passado a significar o reino como um todo e que, nessa época, a monarquia territorial — talvez até se possa dizer nacional — da França estava bastante consolidada e era suficientemente avançada para proclamar-se como a *communis patria* de todos os seus súditos e exigir serviços extraordinários em nome da pátria.[131]

Na Inglaterra, aproximadamente no mesmo período, essa terminologia desenvolveu-se na literatura, bem como na linguagem legal.[132] Bracton, partindo de fontes jurídicas da primeira metade do século, utilizava a palavra *patria* como conseqüência lógica. Distinguia, por exemplo, entre serviços devidos ao senhor feudal e serviços pertinentes ao rei *ad patriae defensionem et hostium depressionem*, uma distinção que refletia também o constante dilema entre obrigações feudais e públicas.[133] Além disso, com relação a *Essoign* — isto é, "desculpas" válidas para não comparecer ao tribunal — Bracton declarava que uma desculpa apropriada era o serviço no exército do rei *ad defensionem patriae*, mas também reconhecia, como desculpa alternativa para o *servitium regis* normal, o *servitium regis aeterni* no estrangeiro — um fato que demonstra mais uma vez que a defesa da *Terra Sancta* e a defesa da *patria* estavam no mesmo nível, tanto na linguagem jurídica como no tribunal.[134]

Talvez caiba lembrar neste momento que, na França, o "solo sagrado" da *Terra Sancta* no além-mar e o "solo sagrado" de *la dulce France* não eram noções absolutamente incompatíveis e incomparáveis e ambas estavam igualmente carregadas de valores emocionais. O reino da França, *Francia*, cujo próprio nome sugeria a seus filhos que ela era a Terra dos Livres (*franci*), era considerada a terra de um novo povo eleito.[135] Em certa ocasião, Plínio havia louvado a Itália como "uma terra sagrada aos deuses" (*Haec est Italia dis sacra*).[136] Agora, a França aparecia como uma *Francia Deo sacra*, um *regnum benedictum a Deo*,[137] que Deus abraçava com amor especial, que Cristo honrava com a prerrogativa de uma eminência especial, na qual residia o Espírito Santo, e para cujo

solo sagrado era digno e até doce fazer o supremo sacrifício. Defender e proteger o solo da França, portanto, teriam conotações semi-religiosas comparáveis à defesa e proteção do solo sagrado da própria Terra Santa.[138]

Conceder certa glorificação religiosa ao cavaleiro, que sacrificava sua vida a serviço da Igreja e pela causa de Deus, tornara-se costume, mesmo antes das cruzadas.[139] Por meio das cruzadas, contudo, a possibilidade de adquirir essa glorificação foi expandida da cavalaria para as massas e o privilégio de se tornar um soldado-mártir foi estendido para classes que normalmente não se envolveriam em combate. Um cruzado que lutasse contra os infiéis em favor da fé cristã e morresse pela causa da Terra Santa a serviço de Cristo Rei, segundo uma crença comum, tinha o direito de esperar seu ingresso imediato no Paraíso celestial e receber, como recompensa por seu auto-sacrifício, a coroa de mártir na vida vindoura.

Aquele que embarca para a Terra Santa,
Aquele que morre nessa campanha,
Ingressará na bênção do céu
E com os santos lá viverá.[140]

Pouca diferença fazia na época, e tampouco faz aqui, se a confiança na recompensa extraterrena, conforme manifestada pela canção dos cruzados, era dogmaticamente válida ou, antes, uma incompreensão dos decretos papais (que concediam aos cruzados não a remissão de pecados, mas a remissão das punições que a disciplina da Igreja poderia ter imposto). A crença na assunção do cruzado ao paraíso era partilhada por todos. Era ainda partilhada por Dante:* no céu de Marte, onde os mártires e paladinos de Deus tinham seu lugar, ele encontrou seu ancestral Cacciaguida, morto na Segunda Cruzada, e o fazia falar: "Pelo martírio da morte subi à eterna paz do Paraíso" (*Venni dal martiro a questa pace*).[141]

De modo similar, a morte de um vassalo por seu senhor feudal poderia, sem dúvida, ser romantizada, principalmente em uma batalha pela fé cristã. Em um concílio em Limoges, em 1031, onde era discutido um armistício de Deus, foi dito ao vassalo de um duque: "Por vosso senhor tendes de aceitar a morte [...] e, por essa lealdade, tornar-vos-eis um mártir de Deus".[142] Ou seja, o vassalo que se sacrificava por seu senhor em defesa de uma causa santa era comparado a um mártir cristão que se sacrificava por seu divino Senhor e mestre, por Cristo. Conseqüentemente, os guerreiros francos na *Canção de Rolando*** ouviam do arcebispo Turpino de Reims:

(*) A referência à *Divina comédia* de Dante foi traduzida a partir da tradução de Hernani Donato, em Dante Alighieri, *A divina comédia*, Abril Cultural, São Paulo. (N. T.)

(**) A tradução dos versos a seguir baseia-se na tradução (em prosa) de Lígia Vassalo em *A canção de Rolando*, Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1988. (N. T.)

Nós devemos morrer por nosso rei.
Ajudai a defender a cristandade [...]
Vou absolver-vos para salvar vossas almas.
Se morrerdes, sereis santos mártires
E tereis os lugares mais altos no paraíso.[143]

Uma vez que os guerreiros na saga de Carlos Magno estavam combatendo os sarracenos na Espanha, eram cotados como cruzados e desfrutavam dos privilégios pelos quais, nos tempos do poeta, os cruzados eram normalmente distinguidos.[144] A morte desses cruzados "franceses" em guerra contra os sarracenos, contudo, era ao mesmo tempo a morte pelo senhor supremo, por Carlos Magno, *li empereres Carles de France dulce*, um fato que, para um leitor francês do século XIII, infalivelmente propiciava também um sabor nacional ao martírio dos combatentes mortos.

Com a devida reserva, pode-se dizer que o sentido da *Canção de Rolando* para os franceses é o mesmo que, para os ingleses, o da *História dos reis da Bretanha*, de Godofredo de Monmouth. Para este, *patria* designava claramente a "monarquia da ilha inteira" (*totius insulae monarchia*) que o rei Artur, após obtê-la por direito de herança,[145] tinha de defender contra os infiéis: saxões, escoceses e pictos. Certa vez, quando os saxões se apossaram de parte da *patria* britânica, o rei Artur reuniu seu exército e dirigiu-se brevemente a seus soldados para professar sua própria fé em oposição à infidelidade dos saxões que haviam violado o armistício. A arenga principal, contudo, foi feita novamente por um bispo, são Dubrick de Caerleon, que exortou os soldados a serem valorosos defensores de *pietas et patria*[146] pelo bem de seus concidadãos.

Lutai por vossa *patria* e sofrei por ela até a morte, se esta tiver que engolfar-vos. A morte em si é Vitória e é um meio de salvar a alma. Pois quem quer que sofra a morte por seus irmãos, oferece a si mesmo como hóstia viva a Deus, e inequivocamente segue Cristo que por seus irmãos deu sua vida [Primeira Epístola de São João 3, 16]. Se, portanto, um de vós for vencido pela morte nesta guerra, que a morte seja reparação e absolvição de todos os seus pecados [...].[147]

O discurso do bispo de Caerleon, como o do arcebispo Turpino de Reims na *Canção de Rolando*, talvez seguisse o padrão dos sermões dos pregadores das cruzadas, exceto que as recompensas espirituais — absolvição e salvação da alma —, conforme prometido às vítimas das "guerras santas", eram conferidas, nesse caso, aos mártires que morriam por sua pátria. É inteiramente verdade que os guerreiros galeses do rei Artur também morreram pela fé cristã, uma vez que estavam combatendo os saxões pagãos, e igualmente verdade que morreram por seu senhor e rei. Apesar disso, a morte *pro fide* — pela fé e lealdade — é eclipsada ou englobada pela idéia de que morreram *pro patria*, isto é, *pro totius insulae monarchia*. Além disso, sua morte foi interpretada como um auto-sacrifício

pro fratribus, e o autor a comparava ao auto-sacrifício de Cristo por seus irmãos.[148] Por isso, a morte *pro patria* surgia como uma obra de *caritas* em lugar de *fides*, embora esta última não deva ser excluída.

A nota de "amor fraterno" já havia sido ouvida antes, no contexto das cruzadas. O papa Urbano II, por exemplo, em carta aos espanhóis que defendiam Tarragona contra os sarracenos, declarava que

> ninguém que for morto nesta campanha pelo amor de Deus *e de seus irmãos* deve duvidar de que irá encontrar remissão de seus pecados e a eterna beatitude segundo a misericórdia de Deus.[149]

E um pouco depois, Ivo de Chartres juntou, em suas obras fundamentais, *Decretum* e *Panormia*, seções relevantes da patrística e das cartas papais em que se prometia recompensa celestial aos que morriam "pela verdade da fé, salvação da *patria* e defesa dos cristãos" — seções que logo passaram ao *Decretum* de Graciano e exerceram influência permanente.[150]

Foi apenas no século XIII, contudo, que a virtude cristã da *caritas* tornou-se inequivocamente política e passou a ser utilizada com mais constância que antes, sendo acionada para santificar e justificar, ética e moralmente, a morte pela "pátria" política.

> *Amor patriae in radice charitatis fundatur* — O amor pela pátria está fundado na raiz de uma caridade que coloca não as coisas privadas antes das públicas, mas as coisas públicas antes das privadas [...]. Merecidamente, a virtude da caridade precede todas as outras virtudes porque o mérito de uma virtude depende do mérito da caridade. Portanto, o *amor patriae* merece uma posição de honra acima de todas as outras virtudes.

Com isso, estabeleceu-se legitimamente um padrão teológico de *amor patriae*, pois essas palavras foram tomadas como opinião de Tomás de Aquino, ainda que, na verdade, fossem escritas por Ptolomeu de Lucca, o continuador do *De regimine principum*, de Tomás de Aquino.[151] Em sua discussão sobre *patria*, Ptolomeu de Lucca seguia, no geral, as reflexões de santo Agostinho sobre a superioridade da pátria do céu em relação à da terra; mas citava também Cícero afirmando que pais e filhos, parentes e membros do domicílio, podem ser-nos caros, mas que "a pátria abarcava *caritate* todas essas relações". Com Cícero, exclamava: "Qual bom cidadão hesitaria em acolher a morte se esta fosse proveitosa para a *patria*?".[152] Eram argumentos e citações que os advogados habitualmente produziam,[153] e Ptolomeu era bem versado no manuseio, pelo menos, do Direito Canônico.

O problema global da *patria*, estimulado não só pelos dois direitos mas também pela intensificação do estudo e interpretação prático-política de Aristóteles, foi discutido com mais entusiasmo na era pós-Tomás de Aquino que

antes, na Idade Média. O próprio Tomás de Aquino abordou muitas vezes o problema. Também ele exigia que os cidadãos virtuosos se expusessem ao perigo de morte pela preservação da república e sustentava que a virtude da *pietas*, muitas vezes difícil de distinguir de *caritas*, era o poder que animava a devoção e reverência tanto para com os pais como para com a *patria*.[154] Mais tarde, nesse século, Henrique de Ghent, o *Doctor solemnis* que lecionava em Paris, passou a discutir problemas correlatos.[155] Tomando como ponto de partida a retirada cristã de Acre e a queda dessa cidade em 1291, discutia a questão de saber sob quais circunstâncias um soldado deveria sacrificar sua vida ou virar as costas e fugir. Henrique rejeitava com veemência qualquer auto-sacrifício por motivos egoístas (vaidade, imprudência, injustiça e outros) e deixava claro que a fuga e a autopreservação poderiam muitas vezes ser mais valiosas e recomendáveis — exceto no caso de um sacerdote que não tinha permissão para fugir se sua presença fosse demandada para a salvação de almas ou o cuidado com os doentes.[156]

Por outro lado, contudo, Henrique louvava a magnanimidade do sacrifício de um soldado desde que ditado pelo amor. Citava o Cântico dos Cânticos (8, 6) — "Pois o amor é forte, é como a morte" — para demonstrar que o sacrifício de um soldado por seus amigos era uma obra de caridade e fé. Defendia a *bellum iustum*, a guerra justa para a proteção da *patria* e da *spiritualia*. Para dar ênfase a seus argumentos, Henrique citava máximas de autores clássicos. Citava Vegécio; citava Cícero no sentido de que ninguém poderia amar a si e sua própria vida mais que à *respublica*; sustentava, com Platão (conforme transmitido pelo *De officiis*, de Cícero), que o homem não nasce só para si mesmo; e aceitava a religião de Cícero: *Patria mihi vita mea carior est*, "A pátria é mais cara a mim que minha vida". A despeito de compilar da Antiguidade, Henrique de Ghent enfocava os argumentos cristãos tradicionais. Também para ele, a morte em defesa da pátria surgia principalmente como uma obra de *caritas* e, por assim dizer, ele dava a bênção final ao *pro patria mori* ao comparar — como Godofredo de Monmouth — o sacrifício de um cidadão por seus irmãos e por sua comunidade ao supremo sacrifício feito por Cristo para a salvação do homem e da humanidade.[157] Dessa forma, no século XIII, a coroa do martírio começou a descer sobre as vítimas da guerra do Estado secular.

Nos argumentos de Henrique de Ghent pode-se ouvir o tom humanista. Esse tom é ainda mais forte em Dante, para quem aqueles que sacrificavam suas vidas para a salvação da *patria*, como os décios, de Roma, figuravam como "vítimas sacratíssimas", trazendo "o inapreensível sacrifício" (*illud inenarrabile sacrificium*)[158] do qual Catão era louvado como ofertante exemplar. *Pugna pro patria*, "Lutar pela pátria", era, supostamente, divisa de Catão, pois assim era encontrado nos *Distichs* que lhe eram falsamente atribuídos.[159] Tanto os *literati* como os

advogados gostavam de referir-se a essa máxima, aplicá-la, explicá-la e, assim, dar caráter ético à idéia de *patria* segundo o modelo do pagão suicida.

Naturalmente, o Direito Romano era rico em ética patriótica. Os advogados não podiam deixar de passar pelo trecho das *Institutas*, no qual se afirmava que os "caídos [em combate] pela *respublica* são entendidos como vivendo para sempre *per gloriam*", e de comentar essa passagem em que a fama ou glória eterna assume de modo tão evidente o lugar da beatitude eterna ou a ela é igualada. Tampouco poderiam deixar de passar pela lei no *Digesto*, formulada por um jurisconsulto romano dos tempos de Adriano, que dizia que, em favor da *patria*, um filho poderia matar seu pai e um pai matar seu filho.[160] Os juristas medievais, ao interpretarem essa lei, salientavam que uma ação normalmente considerada parricida era um feito digno de louvor quando praticado em nome da *patria*, embora apenas quando praticada em autodefesa.[161] Não se deleitavam com a idéia de massacre patriótico, como os humanistas, de vez em quando, o faziam — como, por exemplo, Coluccio Salutati, que exclamava:

> Não sabeis o quanto é doce o *amor patriae*: se isso fosse conveniente à proteção ou engrandecimento [*sic*!] da pátria, não pareceria pesado, difícil ou crime meter um machado na cabeça do pai, esmagar os irmãos, retirar do útero da mulher, com a espada, o filho prematuro.[162]

Em geral, esse tipo erudito de desejo de sangue e patriotismo de gabinete superincentivado não apetecia aos juristas de pensamento mais sóbrio, que teriam contestado Salutati em quase todos os pontos.[163] No entanto, horrores justificados pelos nomes de Deus ou de *patria* são tão antigos como novos. Baldus podia sustentar que o feito de um soldado ao matar um inimigo em favor da *patria* não era menor que um *opus divinum*, ao trazer um sacrifício para o Criador. E isso era feito em nome de *caritas* — por certo, não mais a virtude evangélica da Caridade como expressão do amor fraterno ativo, mas sua congênere secularizada: uma *publica caritas*, como Baldus a chamava, para a proteção da *naturalis patria*.[164]

A secularização tinha ainda outras facetas. É verdade que os cruzados que lutavam pela Terra Santa e os guerreiros que lutavam *pro patria* estavam em pé de igualdade; mas só até certo ponto os padrões da Terra Santa podiam ser transferidos aos reinos seculares. Outros padrões eram fornecidos por Roma, pois o que era bom para Roma, a capital do mundo, era bom também para as monarquias nacionais emergentes: as ideologias imperiais romanas eram transferidas, e passavam a ser aplicáveis, aos reinos da França e Sicília, Inglaterra e Espanha.

O *Digesto* distinguia entre duas *patriae*: a cidade específica em que um homem vivia — *patria sua* ou *propria* — e a Cidade de Roma, a *communis patria*. Em outras palavras, cada indivíduo possuía sua pátria local, mas todos os súditos do império reconheciam Roma como sua "pátria comum".[165] A idéia

de Roma como *communis patria* rapidamente mudou de significado. O canonista do início do século XIII pode ter concebido a Roma dos Apóstolos como a *communis patria*, ou a Igreja como a corporificação virtual do *imperium Romanum*, ou nenhuma das duas, quando contestava o *Digesto*: "Hoje isso não é assim, pois não são todos governados pelo imperador, mas pela Igreja".[166] Os legistas utilizavam Roma como a *communis patria* como chave para outros fins: transferiam-na para cada uma das monarquias. O fato de uma capital como Paris, por exemplo, poder ser equiparada com a *communis patria* porque Paris — a Roma da França, por assim dizer, tal como Avignon tornara-se a Roma da Igreja — era "a cidade mais pública e excelente do reino da França", era apenas um aspecto desse desenvolvimento.[167] Era agora de importância muito mais fundamental que o conceito citadino de *patria* cedia lugar ao conceito real ou monárquico de *patria*. O próprio reino da França, a monarquia territorial tal como representada pelo rei ou Coroa, assumia o lugar de Roma quando contrastada com a *patria* local de um homem: agora, a França tornava-se a *communis patria* de todos os franceses. "Tal como Roma é a *communis patria*, assim também é a Coroa do reino a *communis patria*", escrevia um jurista francês por volta de 1270, ao resumir as opiniões dos *doctores legum*. A idéia da soberania de Roma foi transmitida às monarquias nacionais e, com ela, a idéia de lealdade a Roma e ao império universal.[168] Em outras palavras, a lealdade à nova *patria* territorial limitada, a pátria comum de todos os súditos da Coroa, substituía os laços supranacionais de um Império universal fictício. De acordo com a Lei, admitia-se que uma guerra justa poderia ser declarada e movida apenas pelo Príncipe, mas acrescentava-se "a menos que isso se dê para que *patria* não tenha superior",[169] e a partir da premissa ou fato de que "atualmente o império está em pedaços", concluía-se que todo Príncipe *est in patria sua imperator*.[170] É evidente que a equiparação de Roma como *communis patria* ao reino nacional como *communis patria* está em harmonia com as tendências gerais da época — com as novas teorias relativas aos reis não reconhecerem um superior e aos reis serem imperadores em seus reinos.[171] Também pertence a esse conjunto de idéias o código de ética patriótica que então se edificou e permaneceu convencional até a atualidade: "A Justiça é para defender a *patria* e os irmãos",[172] pois a causa da pátria sempre seria a causa justa; "a virtude exige que se viva para a *patria* e que se procriem crianças para a *patria*";[173] ou "devemos amar o Príncipe e a *respublica* mais que a nosso pai",[174] e máximas similares.

Seria errôneo entreouvir, nessa sinfonia de teologia, filosofia escolástica e direito, a expressão do humanismo, ou subestimar a influência da literatura clássica no desenvolvimento das ideologias ocidentais de *patria*. Nada seria mais fácil que extrair diversas passagens relevantes dos escritos de Petrarca, Boccaccio, Salutati, Bruni e outros, e demonstrar como as idéias cristãs secularizadas

de *martyr* e *caritas* eram acompanhadas, daí em diante, pelas noções clássicas de *heros* e *amor* (*patriae*). Mas seria supérfluo arrolar outras fontes aqui apenas para provar o que é auto-evidente: o humanismo exercia alguns efeitos facilmente reconhecíveis sobre o culto da *patria* e sobre a autoglorificação nacional, e a heroificação final do guerreiro que morria pela pátria era uma conquista dos humanistas. Não há nenhuma dúvida de que o *amor patriae* romano — ressuscitado, cultivado e glorificado de modo tão passional pelos humanistas — moldou a mentalidade secular moderna.[175]

A influência humanista, contudo, só se tornou eficaz depois, e não antes da idéia de *patria* tomar forma e ser tratada eticamente tanto pela teologia como pela jurisprudência. O aspecto original quase religioso da morte *pro patria* como um "martírio" derivava claramente do ensinamento da Igreja, da adaptação das formas eclesiásticas aos corpos políticos seculares. Esse manancial foi constantemente canalizado, principalmente na França, onde os políticos proeminentes começavam a arregimentar sistematicamente as forças do sentimento religioso e torná-las subservientes às indisfarçadas metas políticas do novo *corpus mysticum*, a monarquia territorial nacional. É muito interessante notar a insignificância e quase ausência (se excetuarmos o Direito Romano e Aristóteles) da influência humanista durante o primeiro grande surto de breve patriotismo que se seguiu após as "cruzadas" lançadas pelo rei Filipe IV contra o papa Bonifácio VIII e os Cavaleiros Templários.

Essa batalha mostra, pela primeira vez, o novo patriotismo em ação. Todos os argumentos — mais ou menos casuais — que teólogos e juristas haviam proposto anteriormente para justificar em bases religiosas e legais a devoção e a morte por alguma *patria* foram, nessa ocasião, por assim dizer, reunidos, sintetizados e colocados, como sistema coerente e ideologia consistente, a serviço de uma *patria* claramente definida: a monarquia nacional da França. Não se pretende aqui reordenar detalhes bem conhecidos de um processo bem conhecido. Um documento interessante, contudo, que veio à luz apenas recentemente, pode demonstrar como as correntes provindas de diversas nascentes puderam fluir juntas, e pode ilustrar, ao mesmo tempo, alguns fatores novos relevantes à presente investigação.

Propaganda patriótica

Em 1302, após a bula *Unam Sanctam* ter sido desferida contra os governos seculares em geral e contra a França em particular, após Filipe IV haver convocado o primeiro Parlamento dos três estados da França para apoiar sua posição contra o papa por meio de uma manifestação pública de todo o reino, e após o rei, em sua desastrosa campanha contra os artesãos e camponeses de Flandres, haver sofrido a espetacular derrota de Courtrai (11 de julho de 1302), um desco-

nhecido clérigo francês proferiu um sermão na partida de um exército real para a guerra. O sermão pode ter sido destinado a intensificar a propaganda política que o rei estava então empreendendo. Filipe ordenou padres por todo o país; de um modo um tanto moderno, fazia um apelo geral ao *amor patriae* de todos os seus súditos; levantou novos fundos para a continuidade da guerra e pediu subvenções a todos, inclusive ao clero, "para a defesa da pátria nativa".[176] Não se tratava apenas de que o termo *patria* não significasse agora o povoado, aldeia ou província nativos, mas a totalidade do reino da França. Desta vez, o termo era afirmado *expressis verbis* por um dos mais proeminentes conselheiros legais da Coroa, Guilherme de Nogaret. Declarou repetidamente que ele, Nogaret, como todos os demais, estava pronto a defender, juntamente com a fé e a unidade católica da Igreja, "seu rei e sua pátria, o reino de França", e que ele próprio, como cavaleiro, estava disposto a morrer para defender *patriam meam regnum Franciae*,[177] explicando, em certa ocasião — como outros juristas —, que, em defesa da pátria, era antes mérito que crime um homem matar seu próprio pai.[178] Sem chegar a esses extremos, os bispos franceses, contudo, seguindo as doutrinas dos canonistas, eram obrigados a admitir, em uma carta à Santa Sé, que os privilégios e imunidades eclesiásticos tinham de ser suspensos quando todas as forças da França estavam mobilizadas *ad defensionem regni et patriae*.[179] Com efeito, outro grande jurista francês, Guilherme Durando, bispo de Mende, havia discutido em sua *Speculum iuris*, cerca de vinte anos antes, as medidas extraordinárias que um rei estava autorizado a tomar *pro defensione patriae et coronae* — uma justaposição relativamente comum de "pátria" e "Coroa" que naturalmente tornava *patria* sinônimo da totalidade do reino ou corpo político que a "Coroa", ou o seu portador, governava.[180]

É no âmbito dessa ação de propaganda geral — unindo o rei, os legistas e os bispos relutantes — que, em 1302, o sermão do clérigo francês desconhecido encontra seu lugar.[181] Valia-se de I Macabeus 3, 19-22:

> *Eles* vêm contra nós repletos de insolência e de iniqüidade [...] *Nós*, porém, combatemos por nossas vidas e por nossas leis. Por isso, Ele os esmagará à nossa frente.

Era um texto conveniente para uma proclamação patriótica e já fora anteriormente adotado por outros, um texto que provavelmente em qualquer século serviria como lema ideal para justificar qualquer guerra de um modo virtuoso.[182]

Para provar a correção dos franceses e a causa justa pela qual estavam lutando, o orador começava exaltando o caráter santo dos *nobiles et sancti reges Francorum*. Os reis franceses, dizia, eram santos: (1) pela perfeita pureza do sangue real que era santo porque a pureza em si era uma espécie de santidade (*puritas quae est sanctitas quaedam*); (2) pela sua proteção da santidade com relação à Igreja; (3) pela sua disseminação da santidade mediante a geração de

novos santos, isto é, reis santos; e (4) pela sua operação de milagres. Esses argumentos foram correntes e sempre repetidos nos anos do nascente dinasticismo na França, quando os *sancti praedecessores* do rei eram invocados com a mesma facilidade com que nos círculos de Hohenstaufen eram lembrados os *divi praedecessores* do imperador.[183] O fato de que os *reges christianissimi* franceses fossem protetores hereditários especiais da Igreja era uma afirmação antiga que, por motivos óbvios, tinha de ser reiterada em uma campanha que pretendia proteger a Igreja e a verdadeira fé, contra o papa. O milagre real de curar a escrófula, o "mal do rei", era um tópico popular entre pregadores e oradores para demonstrar a superioridade geral do rei francês sobre outros reis e sua soberania espiritual dentro de seu reino.[184] Mas a afirmação de que os *sancti reges Francorum* também "geraram reis santos" parece levar ligeiramente mais longe que o habitual certas idéias essencialmente familiares àquela época; pode ter sido inspirada por Virgílio, que chamava o jovem troiano, Ascânio, filho de Eneas, um "filho dos deuses e genitor de deuses que virão" — um verso que havia funcionado na Antiguidade e que agora era aplicado, não impropriamente, aos dinastas franceses que, segundo as sagas populares, podiam pretender origem troiana e remontar sua descendência desde o rei Príamo.[185]

A partir da santidade da dinastia, o pregador podia facilmente deduzir *a fortiori* que a causa dos "reis santos" não podia ser senão a causa da própria Justiça. Naturalmente, os Fleming estavam lutando por uma causa injusta, já que os franceses estavam lutando pela justa — *cum autem nos bellemus pro iustitia, illi pro iniustitia*. No entanto, os perversos Fleming deviam quase ser congratulados, porque, mediante uma guerra movida contra eles por um rei que era santo, tinham uma chance legítima de ser, por assim dizer, "liberados" de sua injustiça. Melhor ser conquistado pelo rei santo de França que por alguma filosofia de vida perversa ou pelo próprio Mal — uma idéia que, ao refletir as doutrinas da filosofia escolástica, colocava convenientemente os Fleming na posição de "infiéis" em termos políticos e morais e transformava a guerra em uma cruzada pela justiça.[186]

Além disso, o pregador afirmava que a paz do rei — o corolário necessário da justiça do Rei — era a paz não só do reino da França mas também da Igreja e do Conhecimento, Virtude, Justiça, e que a paz do reino permitiria a concentração de forças em favor da Terra Santa. Enfatizar a missão cultural e educacional da França tornara-se moda, agressiva e ao mesmo tempo politicamente importante, em uma era na qual a França geralmente recebia crédito por haver quase monopolizado o *studium*, tal como a Itália abrigava o *sacerdotium* e a Alemanha, o *imperium*.[187] Da mesma forma, transformar a triste sina da Terra Santa em uma alavanca para a política externa e interna foi um estratagema incessantemente utilizado pela França, bem como por outros países, na segunda metade do século

XIII.[188] Finalmente, a unidade entre as questões francesas e as da Igreja, sempre enfatizada com muito vigor, era um dos recursos mais eficazes da propaganda política no tempo de Filipe, o Belo: *Pax regis, pax vestra; salus regis, salus vestra*[189] era a nota dominante para nacionalizar o clero e galicanizar a Igreja da França. Portanto, não era difícil ao pregador imediatamente tirar sua conclusão:

> Aquele que move a guerra contra o rei [da França], atua contra toda a Igreja, contra a doutrina católica, contra a Santidade e a Justiça, e contra a Terra Santa.[190]

Chegou-se aqui à equação geral entre nada e tudo: guerra pelo rei, guerra pela França, guerra pela justiça, guerra pela cultura e educação, guerra pela Igreja, guerra pela fé cristã — argumentos inter-relacionados, interdependentes, todos colocados no mesmo denominador comum. Dificilmente constitui surpresa encontrar outro pregador da época proclamando que "propriamente falando, nenhum reino deveria ser chamado de *regnum Franciae* exceto o Reino de Cristo e dos abençoados", projetando, assim, o reino sagrado deste mundo no outro mundo como modelo do *regnum coelorum*.[191] É como se já se ouvisse a virgem encouraçada de Domremy dizendo: "Aqueles que movem guerra contra o reino sagrado da França, movem guerra contra o Rei Jesus".[192]

Mesmo essa carga bruta de idéias político-morais entremeada de valores religiosos não estava isenta de ampliação, pois o pregador era capaz de integrar ainda outro argumento. Como seria de esperar, pedia a seus compatriotas a disposição de enfrentar a morte, se necessário, em favor do rei santo da França. Pedia tal disposição não com base nos antigos laços feudais entre senhor e vassalo, mas com base na "razão natural" e no conceito organológico do Estado.[193] A razão natural, argumentava o pregador, dita que todos os membros do corpo não só sejam dirigidos pela cabeça e a sirvam, mas também que estejam dispostos a se expor em favor da cabeça. A cabeça do reino é o rei. Portanto, qualquer parte do reino que ataque o rei, ataca a cabeça e arrisca-se a destruir o corpo inteiro e, por fim, a si mesmo.[194] Combater pelo corpo político da França significava, ao mesmo tempo, combater pela causa da justiça representada pelo rei santo. Conseqüentemente, aos mortos no campo de batalha por essa causa justa, prometiam-se recompensas espirituais tais como as que seriam concedidas ao cruzado.

> Uma vez que a espécie mais nobre de morte é a agonia em favor da justiça, não há dúvida de que aqueles que morrem pela justiça do rei e do reino [da França] serão coroados por Deus como mártires.[195]

Em outras palavras, a morte no campo de batalha em defesa do *corpus mysticum* político encabeçado por um rei, que era um santo e, portanto, um paladino da Justiça, tornava-se oficialmente "martírio". Equiparava-se ao auto-sacrifício dos mártires canonizados em defesa do *corpus mysticum* da Igreja, cuja cabeça era Cristo. A "agonia pela justiça", exemplificada por Cristo, era o preço pago

pela coroa e ramo de palma do mártir nacional, ainda que "justiça" significasse, pura e simplesmente, tudo que fosse conveniente, conforme a razão natural, para o corpo político da França e sua cabeça, o rei santo. Sob o disfarce da justiça, começava a despontar a idéia de "razão de Estado".[196]

Em tudo isso, como ao longo de todo seu sermão, o pregador apenas fazia eco a pensamentos que também outros haviam expressado, inclusive o rei e seus conselheiros. *Quisque teneatur patriam suam defendere*, "Todos devem garantir a defesa de sua pátria", declarava Guilherme de Nogaret,[197] uma afirmação que certamente se conformava com a opinião legal e com os costumes da França por volta de 1300. Já desde a batalha de Bouvines, em 1214, os contingentes de cidadãos armados constituíam parte dos exércitos reais. Além do terceiro estado, contudo, também o clero se alinhava como "membros" do corpo político nacional da França e, como cidadãos comuns, tinham de contribuir pelo menos financeiramente para o ônus de defender a *patria* francesa e, com ela, o *corpus mysticum* galicano.[198] O próprio Filipe ameaçou confiscar, em 1302, as posses dos que se recusassem a cumprir as ordens reais de embargo e, assim, contribuir para a defesa do reino, porque esses "desertores da defesa da pátria" não eram dignos de desfrutar dos produtos e retornos resultantes dos esforços de todos e dos encargos suportados por outros.[199] O conceito orgânico-corporativo, assomando por trás do decreto do rei Filipe, foi realmente asseverado com a maior precisão em um panfleto de 1296, pretendendo ser uma resposta a uma carta papal referente à tributação do clero. O próprio panfleto aparentemente era redigido por um dos legistas reais, provavelmente Peter Flotte, que rudemente declarava:

> Depravada é a parte que não se conforma com seu todo, e inútil e quase paralítico um membro que se recusa a sustentar seu próprio corpo; leigo ou clérigo, nobre ou de condição inferior, quem quer que se recuse a vir em apoio de sua cabeça e de seu corpo, isto é, o senhor rei e o reino [da França], e, por fim, de si mesmo, demonstra ser uma parte inconformista e um membro inútil e quase paralítico.[200]

Assim, o legista real estigmatizava a "não-conformidade ao corpo político da França" como uma ofensa de quase *laesa maiestas* da qual, segundo essa interpretação, o pontífice romano havia tentado culpar o clero galicano. Para aparar esses golpes, o jurista francês aduzia drasticamente a natureza orgânica do reino francês. O clero galicano, que, juntamente com o laicato francês, constituía a "Igreja Galicana", era apresentado como parte integrante do corpo da *patria* — membros do corpo político francês, a despeito de qual pudesse ter sido, em outros aspectos, o lugar dos clérigos no corpo místico da Igreja universal. Ao nivelar dessa maneira os clérigos galicanos ao status da nacionalidade francesa, o autor conseguia transcender, pelo menos politicamente, o dualismo entre clero e laicato, não mediante o *corpus mysticum* da Igreja, mas mediante o *corpus politicum* da *patria* francesa.[201] O *corpus mysticum patriae* era contraposto ao *corpus mysticum ecclesiae*.[202]

Rex et patria

Guilherme de Nogaret afirmou mais de uma vez que estava pronto a morrer *pro rege et patria*. Em certa ocasião, foi até mais específico quando disse que "por seu juramento de lealdade estava obrigado a defender seu Senhor o Rei [...] bem como sua *patria*, o reino da França".[203] O que Nogaret queria dizer é óbvio: como um *miles*, um cavaleiro, era obrigado a defender seu senhor feudal, e como membro do corpo político da França, como qualquer outro francês, era obrigado também a defender esse mesmo corpo, a *patria*. Sendo cristão, devia também defender a Igreja, fato constantemente repetido por Nogaret; mas esse ponto é de menor importância aqui. A fórmula *pro rege et patria*, "pelo rei e pela pátria", sobreviveu até os tempos modernos; normalmente não se teria percebido — no século XX tão pouco quanto no XIII — que, de fato, dois estratos diferentes se sobrepunham e duas diferentes obrigações coincidiam: uma, feudal e a outra, pública. Afinal, o senhor feudal era, ao mesmo tempo, a cabeça do corpo político e que diferença faria se um homem sacrificasse sua vida para a "cabeça" ou para os "membros", ou para a "cabeça e membros" em conjunto? Seria difícil dizer onde, exatamente, deveria ser traçada a linha de divisão — e, no entanto, certamente não se excluía a possibilidade de um conflito de obrigações.[204]

Do ponto de vista do rei, as coisas apresentavam um aspecto ligeiramente diferente. Ele podia lutar e morrer *pro patria*, mas não *pro rege*, por si mesmo. Nesse caso, poderia morrer pela dinastia, pela sucessão ao trono; ou pela "Coroa" e pela "Dignidade Real", desde que, pelo menos, escolhesse lutar. Sair pessoalmente para a batalha e brandir sua espada era uma coisa trivial para o rei, pelo menos no Ocidente. Esse ideal de um rei combatente era, no geral, indiscutível no século XIII. Em 1283, os reis de Nápoles e da Sicília, Carlos de Anjou e Pedro de Aragão, estavam dispostos a resolver suas diferenças políticas por meio de um duelo.[205] Os juristas afirmavam que o homem que movia guerra pelo bem comum do reino era também o mais digno da coroa do reino.[206] O povo francês, em 1308, tinha como certo que seu rei conduziria seu exército para a guerra *sus le peril de votre vie*.[207] Seria fácil acrescentar dezenas de afirmações similares tomadas ao acaso nos escritos dos humanistas.[208] Tampouco existe ausência de reis guerreiros combatentes nos anais da Baixa Idade Média ou da Renascença. Na verdade, uma das discussões filosóficas mais interessantes sobre a obrigação de um rei de sacrificar sua vida *pro patria*, que combinava argumentos tradicionais dos séculos XIII e XIV com ideais humanistas, provinha da pena de um autor do fim da Idade Média, Enéias Sílvio Piccolomini, mais tarde papa Pio II.

Esse humanista erudito dedicou ao imperador de Habsburgo, Frederico III, em 1446, um tratado cujo título — *De ortu et auctoritate imperii Romani* — trai sua origem na literatura política do século anterior.[209] Nesse panfleto, Piccolomini discutia, entre outros tópicos, as guerras e emergências do Estado. De um modo tradicional, afirmava que, no caso de uma *necessitas* da república, o Príncipe tinha o direito de expropriar a propriedade privada até de cidadãos meritórios. O Príncipe, dizia, pode exigir *ad usum publicum* até a vida de um cidadão, "uma vez que não nascemos apenas para nós mesmos".[210] Lembrava o imperador de homens e mulheres ilustres que, para o bem de uma comunidade, uma tripulação, um povo, se haviam sacrificado, e evocava, nesse contexto, Jonas e Arião, o romano Cúrcio e a grega Efigênia: *Expedit enim unum hominem mori pro populo*, "É próprio que um homem deva morrer pelo povo".[211] A influência da Renascença transparece na mistura heterogênea de figuras clássicas e bíblicas. Mas, em seguida, Enéias Sílvio voltava-se novamente para sendas mais tradicionais e afirmava:

> Não parecerá cruel demais se dissermos que, em benefício de todo o corpo, deva-se amputar um pé ou mão, que na república são os cidadãos, já que *o próprio Príncipe, a cabeça do corpo místico da respublica, é obrigado a sacrificar sua vida* sempre que assim o exija a república.[212]

Nota-se que o "corpo místico da Igreja, cuja cabeça é Cristo", foi substituído — como nos escritos dos juristas — pelo "corpo místico da *respublica* cuja cabeça é o Príncipe". E Piccolomini — tal como, antes dele, Lucas de Penna — não deixava qualquer dúvida sobre o paralelo que tinha em mente: acrescentava que Cristo se sacrificara ainda que fosse — como o imperador — um "Príncipe", o *princeps et rector* da Igreja que ele encabeçava.[213] Enéias Sílvio mencionava tanto o sacrifício dos membros — pé ou mão — como o sacrifício da cabeça. O cidadão comum que se sacrificava pela república tornava-se, sem dúvida, um mártir cuja *caritas* imitava a de Cristo. Mas o sacrifício do Príncipe em favor de seu *corpus mysticum* — o Estado secular — comparava-se, de modo mais direto e em um nível diferente, ao sacrifício de Cristo: ambos sacrificavam suas vidas não só como membros mas também como cabeças de seus corpos místicos.

De qualquer modo, a essa altura, o paralelismo entre *corpus mysticum* espiritual e *corpus mysticum* secular, entre cabeça divina do corpo místico e sua cabeça principesca, entre auto-sacrifício pela comunidade transcendental celestial e o auto-sacrifício pela comunidade terrestre — moral e política — chegava a uma certa conclusão. A lealdade mútua entre senhor e vassalo, conforme determinava o costume feudal, não estava em questão: como o sacrifício de Cristo, o sacrifício do Príncipe estava igualmente centrado no governo.

Nas discussões político-legais do sacrifício do cidadão *pro patria*, bem como na campanha de propaganda patriótica lançada por Filipe IV da França, por

volta de 1300, naturalmente os membros do corpo político é que eram obrigados a se expor em defesa do rei e do país. Quanto à cabeça real e seu dever de sacrificar-se pelo corpo político, os legistas eram menos eloqüentes. Aparentemente, partiam do pressuposto de que o rei chamaria a si os mesmos ônus e riscos que seus súditos. Por isso, é mais surpreendente que um dos juristas franceses, Pedro Dubois, expressasse de modo muito explícito a opinião contrária. Declarava que, em caso de guerra, o rei não deveria expor-se ou mesmo juntar-se a seu exército. O rei, escrevia Dubois, devia permanecer "em sua terra natal e comprazer-se na procriação de crianças, em sua educação e instrução e na preparação dos exércitos — *ad honorem Dei*".[214] Em outras palavras, enquanto do cidadão comum se esperava e até se exigia o sacrifício de fortuna e vida pela *patria*, da cabeça do corpo político não se esperava o mesmo sacrifício mas, sim, que se submetesse a outra ocupação patriótica segundo o modelo, como acrescentava Dubois, de alguns imperadores romanos e dos Khans tártaros "que se postavam calmamente no meio de seu reino" e mandavam seus generais fazerem a guerra.[215] Ao que parece, com Pedro Dubois, a conveniência do reino valia mais que o modelo divino.

Pedro Dubois pode ter sido um tanto cru em sua formulação, mas a idéia por ele expressada não era, em si, original. De fato, esporadicamente se encontra um novo ideal de realeza na Baixa Idade Média: o Príncipe que não lutava em pessoa, mas ficava em casa enquanto os generais faziam as guerras. Pode ser que o modelo de Justiniano (preponderante na época dos juristas) também fosse justificativa nesse sentido[216] — não seria ele que Pedro Dubois tinha em mente como um dos "imperadores romanos"? Não é impossível também que o tratado pseudo-aristotélico, *De mundo*, que foi duas vezes traduzido para o latim durante o século XIII, tenha certa responsabilidade por essa nova visão da realeza. Nessa obra, o Grande Rei Persa era retratado como um antítipo de Deus: "invisível a todos", reside em seu palácio em Susa ou Ecbátana; em sua reclusão, "ele vê a todos e ouve a todos", porque, por meio de um hábil sistema de informações, é rapidamente inteirado de qualquer evento em seu vasto império; ele atua mediante seus funcionários, pois seria impróprio ao rei estar em pessoa em todos os lugares e, de certo modo, mais digno e venerável residir, como Deus, na distância da região suprema e ser, ainda assim, a causa de tudo que é íntegro "pelo poder que se estende do rei ao mundo inteiro".[217] Algum reflexo dessa, por assim dizer, "Versalhes celestial" e desse tipo racional de monarquia talvez seja encontrado no romance filosófico chamado *Sidrach*, que era leitura popular no século XIII. O sábio Sidrach, perguntado por seu interlocutor, um fabuloso rei do Oriente, se o rei devia ir combater, dava o conselho de que o rei em pessoa não devia combater, mas ficar na retaguarda de seu exército, pois "se o exército se perde e o rei escapa, pode recompor outro exército; mas se o rei se perde, tudo

está perdido".[218] É impossível saber se Pedro Dubois foi influenciado pelo *Sidrach*. No entanto, a idéia do "rei não combatente" pouco a pouco ganhou terreno, embora Froissart ainda mencione como fato um tanto paradoxal que o rei Carlos V de França, *estans en ses cambres et en ses deduis*, reconquistasse tudo que seus predecessores — *la teste armée et l'espée en la main* — haviam perdido no campo de batalha.[219]

Um rei que não se expunha aos perigos da guerra implicitamente demandava de seus súditos um sacrifício unilateral. Essa idéia de sacrifício unilateral dos membros do corpo político em favor da cabeça foi levada a extremos no campo dos escolásticos. Augustinus Triumphus, um curialista radical confesso (m. 1328), também discutia, em sua obra *Sobre o supremo poder eclesiástico*, diversos aspectos legais do problema do apelo a partir do papa: Poderia uma pessoa apelar a Deus a partir do papa? Não seria contra Deus um apelo a Deus a partir do papa? Haveria um apelo ao Colégio dos Cardeais? A um Concílio Geral? O autor rejeitava um apelo a um Concílio Geral com base em que Deus aprovaria sua criação como "muito boa" (Gênesis 1, 31) principalmente tendo em vista a ordem das coisas; e "para a ordem eclesiástica inteira, o líder e a cabeça era o papa". Em seguida, afirmava:

> Tal como essa ordem seria suplantada por um apelo [a um Concílio Geral], assim também esse bem resultaria em nada, porque o bem de um exército seria inexistente caso não fosse para o bem do general; e o bem da Igreja seria inexistente caso não fosse para o bem do papa. O bem do general é superior ao do exército inteiro, e o bem do papa, superior ao da Igreja inteira.[220]

Aqui, a cabeça havia, por assim dizer, devorado todo o corpo místico. O que importava não era o *corpus Ecclesiae*, mas o *caput Ecclesiae*, como se a própria vida ou a continuidade da vida residisse apenas na cabeça e não na cabeça e membros em conjunto.

É plausível supor-se que algum problema de continuidade envolvido na "cabeça" estivesse por trás das curiosas afirmações de Pedro Dubois e também de Augustinus Triumphus. No caso de Dubois, era obviamente a continuidade da dinastia que, em proveito da totalidade do corpo político, surgia como mais importante que a exposição do rei às contingências do estado de guerra. No caso de Augustinus Triumphus, o problema de continuidade é mais difícil de destrinchar. Sua estranha afirmação era provocada por uma passagem mal interpretada e mal aplicada da *Metafísica*, onde Aristóteles investigava a natureza do "bem": consistiria o bem, imanentemente, no arranjo ordenado das partes que constituíam o todo, ou existiria ele, transcendentalmente, como algo separado, independente e fora do todo? Aristóteles resolvera que o bem existia provavelmente em ambos os sentidos, conforme ilustrado pelo exemplo de um exército.

> Pois a dificuldade de um exército consiste, em parte, na sua própria ordem e, em parte, no general; principalmente, contudo, neste último, porque o general não depende da ordem, mas a ordem depende dele.[221]

Aristóteles, naturalmente, estava longe de afirmar que o exército pode "degenerar" pelo bem do general. Mas é evidente também que seu símile poderia ser facilmente interpretado em um sentido hierárquico e teleológico. Já havia sido essa a tendência de Tomás de Aquino que, no entanto, deixava perfeitamente claro que o "general" em si mesmo não era a meta: a ordem do exército destinava-se "à realização do bem do general" apenas na medida em que servia para "a realização do desejo do general de conquistar a vitória".[222] Em outra passagem, mais uma vez deixava claro que o "general" era, em si mesmo, uma meta tão pequena em si quanto um anjo mediador, já que o bem último nada era senão Deus.[223]

Augustinus Triumphus parece ter se equivocado nesse mesmo ponto: a despeito das advertências de Tomás de Aquino, obviamente confundiu o *vicarius Christi* com Aquele de quem o papa era vigário, transmitindo, assim, a impressão de que o papa (ou o "anjo" de Tomás de Aquino) era o bem último — e conseqüentemente eterno — da Igreja visível. A continuidade, no seu caso, terá de ser buscada no *supremum bonum*, falsa ou corretamente concebido como atualizado no papa e, portanto, justificando o sacrifício unilateral dos membros em favor da cabeça, fosse esta anjo, papa ou general. Em outras palavras, um martírio em favor apenas da cabeça era, de fato, justificado desde que o *caput corporis mystici* fosse o próprio Cristo, que não era simplesmente um homem mortal mas também o companheiro imortal e eterno do trono de Deus: ele era, como dizia Tomás de Aquino,[224] a cabeça da Igreja *secundum omne tempus*, enquanto o papa, um simples homem mortal, era cabeça da Igreja (visível) somente *secundum determinatum tempus*, sem nenhum direito a essa eternidade ou continuidade que identificava a cabeça eterna de um *corpus mysticum* eterno.

Sem dúvida, havia certo impasse nas doutrinas organológicas: podem ter indicado uma continuidade dos corpos político ou místico, mas não uma continuidade apenas da cabeça; no entanto era bem comum afirmar-se que, tal como no corpo natural, cada membro era obrigado a proteger a cabeça.[225] Esse impasse deve ser mantido em mente, já que é precisamente por essa brecha que se pode chegar ao fulcro da questão e à essência do problema cuja natureza será reconhecida mais claramente uma vez avaliados os resultados dessa investigação.

No início deste capítulo (p. 136), levantou-se a questão de saber se eram efetivas as inter-relações entre o *corpus mysticum* da Igreja e os novos sistemas

políticos seculares. Agora essa questão pode ser respondida pela afirmativa: a idéia do *corpus mysticum* foi indiscutivelmente transferida e aplicada às entidades políticas, não obstante usar-se a designação eclesiológica em si ou preferir-se equivalentes mais específicos como o *corpus morale et politicum*, de Aristóteles, ou o mais emocional, *patria*. Muitos fios formavam o novo tecido: teológico, legal, filosófico, humanista; e a passagem das ideologias de Roma ou do Império para as monarquias territoriais dificilmente era menos importante que as aplicações do pensamento religioso. Na fase anterior, contudo, os principais ingredientes da veneração da *patria* derivavam de um universo de pensamento que, em um sentido amplo, era religioso; e o vetor central dessa devoção era que, em um dado momento na história, o Estado manifestou-se como um *corpus mysticum* comparável ao da Igreja. Dessa maneira, *pro patria mori*, a morte em favor desse corpo místico-político, fazia sentido: tornava-se significativa, já que era considerada de valor e conseqüência iguais à da morte pela fé cristã, pela Igreja, ou pela Terra Santa. De fato, se todo cristão "que vive no corpo da Igreja deve levantar-se em defesa desse corpo", uma conclusão simples e direta era sustentar que todo francês que vivia no corpo da França devia levantar-se em defesa do corpo nacional.[226] Dessa forma, por analogia, a morte em favor do corpo político ou da *patria* era encarada em uma perspectiva realmente religiosa e era entendida religiosamente mesmo fora da heroificação clássica e da posterior amplificação da trombeta humanista. Era um sacrifício ainda mais digno porque era feito em favor de um corpo moral e político que acalentava seus próprios valores eternos e havia alcançado sua autonomia moral e ética ao lado do *corpus mysticum* da Igreja.

Muito mais difícil é responder a pergunta que simultaneamente se levanta: se o conceito do *duplex corpus Christi*, os "dois corpos de Cristo", tinha ou não alguma sustentação na idéia dos "dois corpos do rei". O dogma dos dois corpos (não "naturezas") de Cristo — seus corpos natural e místico, ou individual e coletivo — articulava-se, é claro, ao conceito orgânico-corporativo da Igreja. Enquanto a Igreja como *corpus Christi* era uma noção que remontava a são Paulo, a Igreja como *corpus Christi mysticum* era um conceito de data mais recente que obteve suas conotações legalistas no curso do século XIII. Teria a idéia de duplicidade — "Um corpo de Cristo que é ele mesmo e outro corpo do qual ele é a cabeça"[227] — encontrado seu equivalente na esfera secular quando o *corpus reipublicae mysticum* passou a existir?

À primeira vista, podemos ser tentados a buscar aqui a solução do problema global dos dois corpos do rei. As analogias elaboradas por juristas e filósofos eram, de fato, numerosas: o Príncipe, sendo a cabeça do corpo místico do Estado e, por vezes, esse próprio corpo, comparava-se a Cristo, a um só tempo cabeça do corpo místico da Igreja e esse corpo em si mesmo; da mesma forma,

tal como Cristo desistiu de sua vida por sua corporação, assim também o Príncipe devia sacrificar sua vida pela república. Pode-se lembrar também a persistência dessas analogias: o suicida cometia um ato criminoso não só porque agia contra a Natureza e Deus, mas também (como salientavam os juristas da era Tudor) contra o rei "pelo fato de que ele [o Rei] perdia um súdito e, sendo ele a Cabeça, perdia um de seus membros místicos".[228] De passagem, pode-se mencionar que, segundo a *Ética a Nicômaco*, o suicida não prejudicava a si mesmo ou a uma outra pessoa, mas prejudicava a *polis*, a república — na linguagem cristã: o *corpus mysticum*, ou sua cabeça.[229] Provavelmente não seria muito difícil reunir mais material que pudesse tornar ainda mais evidente o paralelismo entre a cabeça espiritual do *corpus mysticum* e a cabeça secular do *corpus politicum*. Por que, então, deveríamos deduzir do *duplex corpus Christi* o *duplex corpus regis*, e deixar o problema todo ficar nisso?

Pensando um pouco mais, contudo, parecerá menos provável que o conceito orgânico da república, embora em outros aspectos altamente eficaz, levasse *per se* a uma teoria dos "dois corpos do rei", ou, nesse sentido, ao equivalente secular dos "dois corpos" de Cristo. Para começar, nossas fontes não apóiam tal hipótese: em parte alguma encontramos, com base apenas no conceito orgânico do Estado, a idéia explícita de que o rei como cabeça do corpo político possui dois corpos.[230] Tampouco existe razão para que o mesmo os possuísse. O rei Filipe IV da França era cabeça do corpo político francês como homem natural, e, como todo cidadão francês, era mera parte desse corpo, embora a mais proeminente. É verdade que o Direito Canônico fazia uma distinção clara entre o bispo e a congregação: cada uma das partes representava um *corpus separatum*, ainda que, em outros aspectos, bispo e congregação, em conjunto, constituíssem um só corpo, do qual o bispo era a cabeça.[231] Mas esse dogma pressupõe outra coisa que não as doutrinas organológicas, e os teóricos do Estado secular não parecem ter reconhecido a cabeça da república como um *corpus separatum*; ao contrário, eram mais relutantes em separar os membros da cabeça, ou vice-versa, e a idéia da unidade orgânica de cabeça e membros era forte demais para permitir uma separação.[232] O fato de que o rei poderia figurar em duas funções diferentes — ou seja, como suserano feudal e como cabeça de todo o corpo político — já foi salientado antes: a morte *pro rege et patria* sugeriria esse duplo aspecto da autoridade real. Mas essa duplicidade não possuía nenhuma analogia nos corpos natural e místico de Cristo, pois o que teria significado, ou o que teria sido ganho, caso se tivesse cunhado uma fórmula análoga dizendo: "Existe um corpo do rei que é ele mesmo e um outro corpo do qual ele é a cabeça"? Teria sido uma definição sem conseqüência ou obrigação, que não levaria a nada.

Outro argumento possível pode ser rapidamente descartado: o Estado como uma *persona ficta*, uma personificação abstrata para além de seus mem-

bros. Com efeito, a Igreja era, por vezes, definida por Tomás de Aquino como uma *persona mystica*.[233] Esse termo discutível autorizaria o conseqüente entendimento também do Estado como uma *persona politica et moralis*? O termo não parece ocorrer, pois o Estado, por volta de 1300, não era uma "pessoa fictícia", mas um todo orgânico ou organológico. Não existia à parte de seus membros, nem era o "Estado" um ser superior *per se*, para além de sua cabeça e membros ou dos valores morais e do Direito.[234] Para resumir, *regnum* ou *patria* não eram "personificados" — eram "corporificados". É principalmente porque o Estado podia ser concebido como "corpo", que se podia construir a analogia com o corpo místico da Igreja. O paralelo, por assim dizer, articulava-se à palavra *corpus*, e não à palavra *persona*, tal como os teólogos refletiam sobre o *duplex corpus Christi*, e não sobre a *duplex persona Christi* — o que teria sido um tanto nestorianista. De modo similar, os advogados da era Tudor discutiam sobre os "dois corpos do rei" e não sobre as "duas pessoas do rei" — ainda que pudessem ocasionalmente se equivocar. A própria terminologia deve servir de impedimento a que se descarte impensadamente a velha unidade orgânica de cabeça e membros no corpo político e que a mesma seja grosseiramente substituída pela abstração de um Estado personificado.[235]

Esta laboriosa busca das inter-relações entre os *corpora mystica* da Igreja e do Estado não terá, contudo, sido fútil uma vez que se altere a pergunta. Em vez de perguntar por características transferidas da esfera espiritual para a secular, deve-se perguntar: Em que sentido o conceito dos "dois corpos de Cristo" fracassou em ser transferido ou mesmo indiretamente aplicável à cabeça do corpo místico do Estado? Onde está o erro na analogia?

A resposta será bem simples uma vez que se reconheça que, talvez, o principal problema envolvido seja um problema de Tempo. A cabeça do corpo místico da Igreja era eterna, já que Cristo era ao mesmo tempo Deus e homem. Sua própria eternidade, portanto, conferia igualmente a seu corpo místico o valor de eternidade ou, antes, de intemporalidade. Inversamente, o rei como a cabeça do corpo político era um mortal comum: podia morrer, e morria, e não era nada eterno. Em outras palavras, antes que o rei pudesse representar (como na linguagem dos juristas da era Tudor) esse ser estranho que, como os anjos, era imortal, invisível, ubíquo, nunca menor de idade, nunca doente, nunca senil, tinha de deixar de ser um simples mortal ou de adquirir, de algum modo, um valor de imortalidade: a eternidade que Cristo, na linguagem da teologia, possuía "por natureza", tinha de ser acrescida ao rei a partir de uma outra fonte. Sem certo *character aeternitatis* ele não poderia ter seu *character angelicus*, e sem algum valor inerente de eternidade não poderia ter "dois corpos" ou ter um supercorpo distinto de seu corpo mortal natural.

Como se sabe, a Graça, bem como a Justiça e a lei, permaneciam valores de eternidade difíceis de ser descartados e eram cooperativos na construção da continuidade das novas monarquias, pois a idéia de monarquia "pela Graça de Deus" ganhava nova vida nas ideologias dinásticas e a continuidade de uma Justiça "que nunca morre" desempenhava um papel importante com relação à continuidade da Coroa. Mas o valor da imortalidade ou continuidade para o qual iria contribuir a realeza centrada no governo estava investido da *universitas* "que nunca morre", da perpetuidade de um povo, governo ou *patria* imortais, da qual o rei individual poderia facilmente ser separado, mas não a Dinastia, a Coroa e a Dignidade Real.

6
SOBRE CONTINUIDADE E CORPORAÇÕES

CONTINUIDADE

Sem dúvida, o conceito dos "dois corpos do rei" camuflava um problema de continuidade. Este era menos evidente, ou talvez apenas mais oculto, na Alta Idade Média. Mas o ponto realmente essencial tornou-se manifesto e também articulado quando, em decorrência da recepção da doutrina aristotélica da "eternidade do mundo" e sua interpretação averroísta, a questão da própria continuidade perpétua tornou-se um problema filosófico de primeira grandeza.

A revitalização da doutrina da eternidade do mundo, que cativou as mentes ocidentais após a metade do século XIII,[1] coincidia com tendências análogas, ainda que independentes, rumo à continuidade nas esferas constitucional e político-legal. Seria um erro supor que o novo princípio filosófico produzira, provocara ou criara uma nova crença na continuidade perpétua dos corpos políticos. De qualquer modo, semelhante hipótese seria obstada por fatores cronológicos, uma vez que a tendência rumo à continuidade, nos campos do Direito e da Política, já se consolidava plenamente antes que se pudesse efetivar uma influência da nova filosofia. Como sempre, a prática precedia a teoria, mas a prática existente tornava as mentalidades ainda mais receptivas a uma nova teoria. A simultaneidade, contudo, não implica causalidade e tudo que se pode dizer é que a filosofia que defendia o *continuum* infinito do Tempo fez sua aparição como concomitante a tendências correlatas em outras áreas; além disso, pode-se dizer também que o terreno estava particularmente bem preparado para receber uma doutrina que confirmava e justificava o que se pensava ou, de certo modo, se fazia e, com isso, intensificava e acelerava as condições existentes; por fim, pode-se dizer que ambos os fios em conjunto — a teoria filosófico-escolástica e a prática político-legal — influenciavam decisivamente o padrão geral do pensamento social e político ocidental em seu período formativo.

Devido a todas essas restrições, seria, no entanto, indesculpável ignorar o impacto das novas tendências na filosofia, porque tal negligência reduziria a possibilidade de entender mais profundamente os fenômenos correspondentes de outros setores do pensamento — constitucional, legal ou político. Os debates acalorados entre filósofos e teólogos sobre o sentido e os efeitos de uma continuidade infinita contribuíam, para dizer o mínimo, para a articulação de alguns fenômenos que anteriormente haviam sido difíceis de expressar, ou nem sequer haviam sido expressados porque não haviam penetrado a mente consciente. Agora, na esteira do renascimento aristotélico, os extremistas averroístas, os aristotelistas moderados e os antiaristotélicos tinham de produzir suas razões pró e contra uma eternidade do mundo. O fato mesmo de que a definição de continuidade, duração, perpetuidade, sempiternidade, eternidade e noções correlatas constituía reiteradamente um tema de discussão e debate parece bastante esclarecedor: revela ao historiador que algo anteriormente estável e consolidado havia se tornado instável e vacilante — ou até questionável — e que alguma mudança séria estava ocorrendo no domínio do Tempo e na relação do homem com o mesmo.

Embora os aspectos filosóficos dessa mudança tenham sido freqüentemente estudados e sejam bastante conhecidos, as conseqüências históricas dessa nova atitude em relação ao Tempo, por serem difíceis de fundamentar, mal foram investigadas.[2] No entanto, uma nova abordagem do Tempo e uma nova concepção da natureza do Tempo devem ser consideradas não só como fator filosófico mas, também, como um fator histórico de grandes proporções. A nova avaliação do Tempo, que então vinha à tona, na verdade tornava-se um dos mais poderosos agentes pelos quais o pensamento ocidental, no final da Idade Média, era transformado e vitalizado; aparentemente ela ainda prepondera com inquebrantado vigor no pensamento moderno. Afinal (e para mencionar apenas um item), a filosofia otimista do progresso ilimitado, que as gerações anteriores às duas guerras mundiais julgaram adequado acalentar, teve suas raízes e premissas naquelas mudanças intelectuais que agitavam o século XIII — agitavam-no não menos profundamente que os combates entre império e papado, ou entre os poderes espirituais e seculares em geral.

Aevum

A grande crise na abordagem humana do Tempo, embora previamente latente, assumiu a primazia quando a doutrina da continuidade incriada e infinita do mundo foi recuperada da filosofia aristotélica. Esse princípio administrou um golpe quase mortal na supremacia dos conceitos agostinianos tradicionais de Tempo e Eternidade. O Tempo, sob a influência do ensinamento de santo Agostinho, havia desfrutado de uma reputação antes má que boa. Tempo, *tem-*

pus, era o expoente da transitoriedade; significava a fragilidade desse mundo presente e de todas as coisas temporais, e portava o estigma do perecível. O Tempo, rigorosamente apartado da Eternidade, era de classe inferior, pois, enquanto a Eternidade de Deus era concebida como um Agora-e-Sempre sem Tempo, o Tempo fugidio mostrava toda a fraqueza do momento evanescente. Como salientou santo Agostinho em uma das mais famosas passagens das *Confissões*,[3] o Tempo — como o sol e a lua, planta, animal e homem — era criado. Era criado, não antes, mas junto com o mundo transitório com uma curta amplitude que, como um beco sem saída, estava fadado a encontrar um final abrupto a qualquer momento dado, tal como todo o mundo criado poderia ser arrebatado a qualquer hora pelos Eventos Finais. O tempo era finito. Abrangia não mais que as horas desde a Criação até o Último Dia, e palavras como *temporalis* e *saecularis*, indicando, por assim dizer, a degradação moral do Tempo, estavam limitadas a expressar a brevidade de uma vida de importância apenas relativa e a proximidade da morte neste mundo.

A validade do ensinamento agostiniano sobre o Tempo e a Eternidade foi amplamente criticada, juntamente com as premissas mais fundamentais da fé cristã, pelos averroístas que levavam o aristotelismo a conclusões globalizantes; mas até um aristotélico moderado como Tomás de Aquino tinha de admitir pelo menos a potencialidade de um mundo sem começo.[4] Nas longas listas de *errores condemnati* que as autoridades da Igreja elaboraram para dominar a praga averroísta, o princípio da "eternidade do mundo" desempenhava um papel importante. A Igreja proclamava como erro sustentar que o movimento não tinha começo, que o Tempo era eterno, o céu não fora criado, não haveria ressurreição dos mortos, a corrupção e geração seguiam-se uma à outra sucessivamente sem começo nem fim; que não havia essa coisa de um primeiro homem e que jamais haveria um último homem; que sempre houve e haverá uma raça humana e uma geração de homem a partir do homem, e muitas máximas similares ou relacionadas.[5] Todos esses erros, em sua condenação, apontavam na mesma direção: afirmavam que não havia nem Criação nem Último Dia; que, pela corrupção e geração, as disposições do mundo poderiam alterar-se mas que o próprio mundo presente era permanente pelas leis da natureza e que o Tempo era infinito, um *continuum* de momentos sucessivos desenrolando-se perpetuamente para diante, do interminável ao interminável.[6] *Tempus*, o alcance limitado do Tempo terrestre, perdia, com isso, sua fragilidade e limitação efêmeras e seu caráter também se alterava em termos morais: o Tempo não mais se mostrava predominantemente como símbolo de caducidade, de Morte; o Tempo, para os averroístas, tornava-se um elemento ativador, um símbolo de duração ilimitada, de Vida.

Por certo, não era a vida individual que era imortal; mas imortal era a vida dos gêneros e espécies representados pelo indivíduo mortal. O Tempo agora tornava-se o símbolo da eterna continuidade e imortalidade do grande coletivo chamado raça humana, da espécie homem, dos poderes seminais, das forças de germinação. Adquiria, mediante sua vinculação a idéias de progresso religioso e científico,[7] um valor ético quando se reconhecia que "a filha do Tempo era a Verdade".[8] Por fim, a continuidade ilimitada da própria raça humana conferia um novo significado a muitas coisas. Tornava significativa, por exemplo, a ambição por fama terrena, o *perpetuandi nominis desiderium*, que se tornava, cada vez mais, um impulso decisivo para as ações humanas. Talvez essa trilha tenha sido, também, percorrida primeiro pelos juristas: "Note-se que o morto vive mediante a glória", diz uma glosa de Acúrsio, embora, em outro contexto, o glosador sustentasse que os tombados em batalha pela *respublica*, bem como os mortos em torneios, viviam para sempre na fama e na glória.[9] Outros juristas escreviam, e Frederico II, seu discípulo, edificava, para a fama perpétua de seus nomes.[10] A nova continuidade do Tempo não criava, mas intensificava o desejo de perpetuação da fama e nome de um homem. Afinal, a fama apenas fazia sentido se esse mundo e a humanidade fossem acreditados, de um modo ou de outro, como permanentes e imortais; e se o Tempo fosse Vida e não Morte. Podemos considerar, talvez, "fama imortal" nesse mundo como o equivalente ou substituto secular para a beatitude imortal do outro mundo, e Dante, conseqüentemente, ouvia a súplica das almas perdidas no Inferno, para que mantivesse vivas sua memória e sua fama na terra a fim de compensar pela sacrificada e muitas vezes até desprezada beatitude eterna da alma.[11]

Seria tentador compreender a duração infinita do "mundo sem fim", incriado, de Aristóteles, em termos similares de alguma Eternidade secularizada. Mas quando se leva adiante a hipótese, surge imediatamente a difícil pergunta: Que tipo de Eternidade era essa, secularizada e imanente a este mundo? Não era, certamente, a Eternidade do Ser Divino que Agostinho havia contraposto ao curto intervalo do Tempo criado alocado a este mundo e à humanidade, pois a *aeternitas* de Deus era atemporal; era uma Eternidade estática sem movimento e sem passado ou futuro; era, como Agostinho a chamava, "um Agora sempre imóvel" (*nunc semper stans*) ou, como disse Dante, o "Ponto de onde todos os tempos podem ser devassados".[12] Certamente, não era o Tempo mutável em fluxo contínuo de momentos permanentemente sucessivos que os averroístas tinham em mente e defendiam.

A resposta vem da filosofia escolástica. Já no século XII pode-se verificar uma disposição, por parte dos teólogos e filósofos escolásticos, de revisar o dualismo agostiniano do Tempo e da Eternidade e de abordar o problema de uma continuidade ilimitada que não era *tempus* nem *aeternitas*. A retomada do Pseu-

do-Dionísio, de João Escoto Erígena, dos escritos teológicos de Boécio e a recepção das obras de Avicena pela escola de Gilbert de la Porrée, produziram, conforme se dizia, "um poderoso aroma de dinamismo".[13] Levou, entre outras coisas, ao ressurgimento da noção de *aevum*, uma categoria de Tempo interminável e infinito que o dualismo necessariamente simplificador de santo Agostinho não havia realmente contemplado. Teve início algo comparável a uma grande abertura intelectual, já que agora passava a ser tarefa dos filósofos escolásticos distinguir entre as diversas categorias do Tempo. Não era muito difícil explicar a diferença entre *aeternitas* e *aevum*. Eternidade, naturalmente, era o Agora-e-Sempre atemporal e imóvel de Deus. *Aevum*, contudo, era uma espécie de infinitude e duração que possuía movimento e, portanto, passado e futuro, uma sempiternidade que, segundo todas as fontes especializadas, era interminável. Havia diferença de opinião, no entanto, quanto a se essa sempiternidade, que era criada, fora criada antes do Tempo ou junto com o Tempo; em outras palavras, se *aevum* era infinito apenas na perspectiva do futuro ou, também, na do passado. Qualquer que seja a resposta correta, permanece o fato de que uma terceira categoria havia sido elaborada no interior do dualismo anterior da Eternidade e do Tempo, o *aevum*, que participava tanto da Eternidade como do Tempo e que Tomás de Aquino, mais tarde, definiu muito acuradamente como algo "situado no meio entre *aeternitas* e *tempus*".[14]

A filosofia escolástica, portanto, tinha de distinguir entre três categorias: *aeternitas, aevum* e *tempus*. Mas qual pertencia a quem? A distribuição de *aeternitas* e *tempus* era auto-evidente. O Agora-e-Sempre era idêntico apenas a Deus; e o Tempo finito criado, deste mundo, durando desde a Criação até o Último Dia, pertencia ao homem. E *aevum*? A resposta deve ter sido igualmente auto-evidente para uma era que começava a descobrir a alegria e o estímulo intelectuais emanados das investigações angelológicas: *aevum*, é claro, pertencia aos anjos e Inteligências celestiais, os seres "eviternos" colocados entre Deus e o homem. Os anjos, como o homem, eram criados; mas o *tempus* transitório do homem não podia ser o deles, já que os anjos eram seres eternos, incorpóreos, imortais e sobrevivendo ao Último Dia. Por outro lado, por serem criados, não poderiam ser coeternos ao Criador. Era verdade, por assim dizer, que os anjos, devido à sua visão permanente da glória divina, participavam, como as almas dos abençoados, da Eternidade atemporal de Deus. Mas os espíritos imortais também tinham participação no Tempo terrestre, não só porque podiam aparecer aos homens no Tempo, mas também porque eram criados e, dessa forma, possuíam, de acordo com sua forma angelical peculiar, um Antes e um Depois. *Aevum* (uma noção, na verdade, muito mais complicada do que é possível aqui demonstrar) transpunha o abismo entre Eternidade atemporal e Tempo finito. Se Deus em sua Eternidade era o Imutável para além e sem Tempo, e se o homem em seu *tempus*

era o Mutável dentro de um Tempo finito mutável e cambiante, então, os anjos eram o Imutável dentro de um *aevum* cambiante, ainda que infinito.[15]

Para resumir essa breve digressão pela metahistória, existia, de fato, um equivalente extraterreno do Tempo cambiante e infinito que os averroístas propunham para este mundo presente: o *aevum* dos anjos no céu. Esse fato é menos extraordinário do que pode parecer, desde que se perceba que as Inteligências celestiais — Espíritos sem um corpo material — eram as Idéias criadas ou Protótipos de Deus. Eram os descendentes cristãos transcendentalizados, não realmente das Idéias platônicas, que possuíam um status independente, mas dos εἴδη aristotélicos, as atualizações imanentes dos tipos distintos. O ressurgimento da aristotélica "eternidade do mundo", que pressupunha e resultava na imortalidade dos gêneros e espécies distintas, era, portanto, uma "secularização" do *aevum* angelical: um *continuum* infinito de Tempo era, por assim dizer, transferido do céu para a terra e recuperado pelo homem. Era a secularização do conceito cristão de continuidade, talvez ainda mais que a crença clássica no movimento circular de um tempo infinito, que os averroístas, similarmente, endossavam, mas que era uma de suas teses menos aceitáveis. A opinião pública rapidamente descartou esse teorema que supunha uma recorrência periódica de eventos e substituiu a continuidade circular pela continuidade linear convencional característica do pensamento cristão em geral — e provavelmente também do *aevum* angelical.[16]

Conforme o ensinamento de Tomás de Aquino, cada anjo representava uma espécie: a imaterialidade dos anjos não possibilitava a individuação das espécies em matéria, em uma pluralidade de indivíduos materiais.[17] Não é de admirar, então, que os coletivos personificados dos juristas, que eram espécies juridicamente imortais, finalmente exibissem todos os traços de outro modo atribuídos aos anjos, pois as "pessoas fictícias" eram, de fato, puras atualizações e, nesse sentido, figuravam como parentes próximos das ficções angelicais. No centro das doutrinas corporativistas dos juristas estavam as abstrações coletivas, ou espécies imortais e imutáveis, em comparação com as quais os componentes individuais mortais, e até substituíveis, mostravam-se de menor importância e, em diversos aspectos, negligenciáveis. As pessoas fictícias desindividualizadas dos advogados, dessa forma, assemelhavam-se necessariamente aos anjos e os próprios juristas reconheciam que havia certa similaridade entre suas abstrações e os seres angelicais.[18] Nesse sentido, então, pode-se dizer que o mundo político e legal do pensamento da Baixa Idade Média começou a ser povoado por corpos angelicais imateriais, grandes e pequenos: eram invisíveis, sem idade, sempiternos, imortais e, às vezes, até ubíquos; e eram dotados de um *corpus intellectuale* ou *mysticum* que poderia colocar-se em pé de igualdade com os "corpos espirituais" dos seres celestiais.

* * *

Inegavelmente, o problema do Tempo e da Continuidade estava próximo ao centro das discussões realizadas tanto por filósofos escolásticos quanto por filósofos seculares. Sustentar que o problema do Tempo exerceu os efeitos de um instigante refluxo intelectual por toda a Baixa Idade Média e a Renascença, provavelmente, seria uma simplificação. A nova atitude do homem em sua relação com o Tempo afetava praticamente todo setor da vida. É claro que o mundo não se tornara "averroísta" em decorrência do ensinamento de um Siger de Brabante, Boécio de Dácia e outros mestres da faculdade de artes da Universidade de Paris: o mundo continuava a ser cristão. Apesar disso, o que havia sido epidêmico no século XIII passara a ser endêmico nos séculos XIV e XV: não se aceitava a continuidade infinita de um "Mundo sem Fim", mas aceitava-se uma continuidade quase infinita; não se acreditava no incriacionismo do mundo e sua infinitude, mas começava-se a agir como se ele fosse interminável; pressupunham-se continuidades onde antes a continuidade não havia sido nem percebida nem visualizada; e havia a disposição de modificar, revisar e reprimir, embora não de abandonar, as opiniões tradicionais em relação às limitações do Tempo e à transitoriedade das instituições e ações humanas.[19]

Pode-se dizer que isso marcava a nova abordagem da Vida e do Tempo no setor intelectual da sociedade. Não se havia inventado uma nova noção de Tempo, mas aceitado outro aspecto do Tempo. Apenas na medida em que outro aspecto do Tempo — sua continuidade e infinitude prática — foi enfatizado, onde anteriormente a ênfase fora colocada na transitoriedade do Tempo, houve uma mudança na percepção humana da natureza do Tempo. "Se quiseres governar por milhares e milhares de anos", dizia uma inscrição em Siena, relativa às imagens de heróis e virtudes clássicos e cristãos, "vós que estais governando, olhai para estes."[20] A mudança implicava uma reavaliação do Tempo, em lugar de alguma revolução total, uma passagem dialética da fragilidade do Tempo para seu dinamismo sempre fluente e vivificador.

Perpetua necessitas

Não importa se as doutrinas aristotélica e averroísta de um "Mundo sem Fim" foram aceitas, rejeitadas ou modificadas; o debate em si deixou suas marcas inconfundíveis e facilmente rastreáveis no pensamento das gerações vindouras. De modo independente, contudo, as necessidades práticas de reinos e comunidades levaram à ficção de uma continuidade quase infinita das instituições públicas — por certo, uma continuidade de padrão muito menos filosófico. A máxima da inalienabilidade do domínio real, bem como da idéia de um fisco impessoal "que nunca morre"[21] permanecem como marcos históricos de um

novo conceito de continuidade, inspirado, principalmente, ao que parece, pelos dois Direitos, Romano e Canônico. O fator Tempo, contudo, passou a permear também outros aspectos da técnica cotidiana da administração pública, financeira e legal — um fenômeno digno de ser rapidamente delineado aqui por meio de alguns exemplos esclarecedores.

A taxação pública, na Alta Idade Média, era sempre extraordinária e sempre *ad hoc*, pois os tributos venciam não só no retorno de uma certa data, mas no retorno de um certo evento. As ajudas feudais eram pagas para redenção do senhor, título de cavaleiro de seu filho mais velho, dote de sua filha mais velha e, esporadicamente, a partir do século XII, para a defesa do reino em caso de emergência pública, o *casus necessitatis*. Cada um desses quatro casos referia-se a um evento: os três primeiros estavam vinculados à vida privada e pessoal do senhor, enquanto o quarto caso era, por assim dizer, público e suprapessoal, referindo-se principalmente ao *regnum* e à *patria*.[22] Redenção, título de cavaleiro e dote eram instâncias irrepetíveis; uma "emergência do reino", contudo, podia ser proclamada, tecnicamente, ano após ano, pelo menos até que o Príncipe se defrontasse com a resistência de seus esgotados súditos. Como é bem conhecido, o quarto caso, a *necessitas regis et regni*, acabou escancarando as portas para a tributação permanente, anual, dependendo não de um evento, mas do Tempo. Frederico II, por exemplo, na última fase de sua batalha contra os pontífices romanos, proclamava quase regularmente, no início de cada ano, em editais maravilhosamente redigidos e quase apologéticos, as *dira et dura necessitas* do império apenas para impor uma nova *collecta* aos seus súditos sicilianos, inclusive o clero.[23] Assim fez, mais tarde, Carlos de Anjou; o mesmo fizeram Filipe, o Belo, da França, e outros. Na verdade, a ficção de um evento irrepetível, de uma emergência singular, e do caráter extraordinário da tributação, era e seria mantida por certo tempo ainda por vir; mas a antiga ficção iria dar lugar a uma nova e o que restou era rotina: uma indisfarçada recorrência anual de cobranças financeiras.

É verdade, naturalmente, que as doutrinas escolásticas concernentes à tributação negavam terminantemente o direito do Estado a uma tributação recorrente, anual ou mesmo periódica.[24] No entanto, pelo *casus necessitatis*, que a Igreja também reconhecia, fixou-se um novo princípio.[25] Este foi estabelecido para a tributação anual permanente da forma como finalmente se tornou direito reconhecido do Estado soberano a fim de atender às necessidades do governo. No início do século XIV, ou ainda no século XIII, o pretexto de uma tributação *ad hoc* era ocasionalmente retirado e o ficticiamente extraordinário tornava-se o abertamente ordinário: a tributação pública, pelo menos em diversos países do continente, tornava-se sinônimo de tributação anual. Em outras palavras, a tributação, anteriormente vinculada a um evento irrepetível, agora era vinculada

ao calendário, ao eterno giro da roda do Tempo. O Estado se tornara permanente e permanentes eram suas emergências e necessidades, suas *necessitas*.

A noção de *necessitas*, com isso, adquiria outro significado e, de fato, inteiramente novo. Como uma base para tributação, o *casus necessitatis* originalmente referia-se a emergências oriundas principalmente de fora: defesa da *patria* contra uma invasão hostil, uma guerra contra inimigos políticos ou religiosos, e também contra rebeldes, contra heréticos, e até contra o poder espiritual. Por volta de 1300, contudo, a noção de *necessitas* começou a enfocar também as necessidades ordinárias e (por assim dizer) orçamentárias da administração; e para satisfazer essas necessidades administrativas, os governos chegavam à nova ficção de uma *perpetua necessitas*, sugerindo (não muito diferente dos princípios modernos de "perpétua revolução") a perpetuação de algo que, por definição, indicava uma exceção, alguma condição singular ou algum desvio momentâneo em relação à regra.

A perpetuação da *necessitas*, naturalmente, foi percebida também por contemporâneos, e um jurista do início do século XIV, Oldradus de Ponte (m. 1335), fornece todas as pistas que se possam desejar. Em um de seus pareceres legais, abordando a tributabilidade de certos nobres com relação a uma talha anual, Oldradus distinguia entre a antiga necessidade singular e a nova necessidade perpétua. A questão colocada ao especialista legal é descrita no título, da seguinte forma:

> Uma pessoa, que é obrigada a contribuir com taxas impostas em favor da utilidade ou necessidade [pública], é obrigada também a pagar taxas impostas em favor de uma necessidade *habitual*, embora não [seja esta] uma necessidade *atual*?[26]

A distinção feita aqui entre uma necessidade habitual, isto é, perpétua (*necessitas in habitu*), e uma emergência atual (*necessitas in actu*), é, em si mesma, bastante contundente. É claro que Oldradus tinha plena consciência do fato de que, anteriormente, a imposição de um tributo direto em favor da "utilidade e necessidade públicas e comuns" era entendida como exceção, uma tributação extraordinária (*indictio extraordinaria*). Sabia também que a razão (um caso de necessidade) para impor uma talha, bem como o régio direito do rei de impor o tributo de emergência, conformava-se ao antigo costume feudal e era honesto o bastante para admitir que "a imposição de uma talha anual é uma ação nova: e nesse sentido, os tributos são chamados ordinários (*indictio ordinaria*)".[27] Tributos ordinários e extraordinários, contudo, atendiam à mesma idéia: satisfazer uma *necessitas*. Entretanto, a *necessitas* em si tinha, em cada caso, um diferente ponto de referência; e isso também foi esclarecido por Oldradus.

A questão que se colocava ao jurista era se certos nobres poderiam pleitear isenção de impostos caso o Rei da França exigisse anualmente uma talha "em favor da utilidade e necessidade públicas e comuns". Não havia dúvida, declarava Oldradus, que a talha atendia à utilidade e necessidade públicas e que o Rei da França estava autorizado a impor uma talha, pois "ele tem direitos imperiais e, por seu privilégio imperial, ele possui tudo que pertence ao serviço imperial".[28] O jurista voltava-se, então, à evidência demonstrando que, em outros aspectos, os nobres realmente pagavam tributos anuais que serviam, de fato, ao atendimento de certa "necessidade habitual". E, nesse contexto, discutia duas antigas obrigações feudais — *alberga* e *cavalcata* — que, a despeito de seu caráter *ad hoc* original, haviam sido igualmente convertidas em tributos anuais e que os nobres não hesitariam em pagar "quando o rei, ou seu procurador, anunciasse anualmente essas contribuições".[29] Discutia, em primeiro lugar, a *alberga* ou *droit de gîte*, significando a obrigação de alojar o senhor feudal ou rei quando este visitasse um distrito ou província para instalar tribunal e ouvir as queixas do povo contra seus senhores.[30] Em tempos anteriores, explicava Oldradus, essa obrigação era devida apenas quando o suserano visitava o distrito em pessoa.

> Hoje, essa [obrigação] é paga anualmente em dinheiro [...]. Pois ninguém viaja pela província para administrar justiça a classes inferiores contra seus senhores: pois existem juízes em cada uma das localidades, que fazem isso mesmo [administrar justiça], e recebem *de publico* um salário do rei [...]. Dessa forma, uma vez que essa manifestação de justiça é, em si, uma utilidade e necessidade pública, parece que também os nobres [...] devem ser obrigados a contribuir, porque [essa tributação] é realmente para a utilidade e a necessidade da província.[31]

Além da mudança — claramente caracterizada por Oldradus — de uma obrigação *ad hoc* para uma tributação permanente e ordinária, é evidente que o significado de *necessitas* mudou de uma emergência externa para uma necessidade administrativa interna, que essa necessidade interna foi perpetuada e que a administração perpétua da justiça exigia um tributo anual de emergência tal como uma contribuição singular de emergência era exigida para a defesa da *patria*. Mas mesmo a defesa da *patria* era agora perpetuada. Não havia ainda, no século XIV, nenhum exército profissional permanente de um governo individual, embora as companhias de cavaleiros mercenários, então vagando pela Itália, representassem, por assim dizer, exércitos permanentes independentes. No entanto, havia tributação permanente para finalidades militares. A *cavalcata* ou *chevauchée*, originalmente a obrigação feudal de prestar serviços militares, passou a significar a comutação dos mesmos em multa ou escudeiragem paga anualmente. Oldradus de Ponte novamente percebia o ponto essencial.

> Mesmo que o exército possa não ser convocado todo ano, é aconselhável, no entanto, precaver-se para que haja dinheiro no tesouro para pagar os soldados se [ou quando] for convocado um exército [...] Pois a finalidade de um exército é o bem público.[32]

Oldradus, embora transmitindo certa antevisão da mentalidade mercantilista que se aproximava, demonstra novamente que uma *necessitas in actu* transformava-se em uma perpétua *necessitas in habitu* a fim de atender potenciais necessidades no futuro.[33] A tributação anual, de qualquer modo, era racionalizada pela perpetuação das necessidades públicas, por uma *perpetua necessitas* relativa ao presente, como no caso da administração legal, ou ao futuro, como no caso de preparativos militares.

A distinção entre necessidades extraordinárias e ordinárias também se aplica à comunicação diplomática. As embaixadas medievais sempre atenderam a necessidades momentâneas; eram despachadas *ad hoc* para uma finalidade especial — entregar uma mensagem ou um presente, oferecer amizade ou encerrá-la, ou outro propósito qualquer — e os enviados retornariam a seus senhores quando suas negociações houvessem chegado a termo. Essas embaixadas eram sempre delegações "extraordinárias" com uma missão especial e atendendo a um objetivo específico. A prática de manter embaixadores em outras cortes por períodos maiores, para não dizer permanentemente, era desconhecida na Idade Média, e o crédito por haver inaugurado a diplomacia moderna é normalmente atribuído à Veneza do século XV. No entanto, isso não é correto. Os reis começaram a manter os assim chamados *procuratores*, enviados com formação legal, quase permanentemente na corte papal — desde o tempo de Gregório IX (1227-41) em diante — para cuidar de assuntos legais em Roma onde os processos ficavam pendentes, em muitos casos, por muitos anos. Mais uma vez, estabeleceu-se um princípio, pois, por volta de 1300, como claramente revelaram as *Acta Aragonensia*, os reis começaram a designar representantes permanentes também para importantes cortes seculares onde tinham de ser observados, não assuntos legais, mas políticos. Além disso, as credenciais desses embaixadores, inicialmente descrevendo talvez o caráter especial da missão diplomática, agora, não raro, eram redigidas para um prazo específico em lugar de uma determinada finalidade particular. Nota-se, mais uma vez, uma tendência de vincular uma instituição — a função diplomática — ao Tempo.[34]

Podemos pensar também no costume de consignar todos os atos administrativos em registros permanentes que, por sua divisão técnica em listas ou livros anuais, eram vinculados, de fato, ao calendário e ao Tempo.[35] Tampouco seria muito difícil acrescentar outros exemplos que ilustram uma continuidade peculiar do aparelho administrativo das novas monarquias e dos governos em geral. Tudo que havia para ser dito aqui, no entanto, era que as necessidades práticas produziram mudanças institucionais que pressupunham, por assim dizer, a ficção de uma continuidade infindável dos corpos políticos. E embora não se possa afirmar que alguma filosofia em particular motivara a nova prática governamental, não é fácil negar que as técnicas existentes de governo encontraram

sustentação e tiveram seu desenvolvimento acelerado pelo pensamento filosófico e teorias legais que se inseriam na prática administrativa vindas de diversos lados.

FICTIO FIGURA VERITATIS

Imperium semper est

O clímax da missão escatológica da *Ecclesia militans* era seu desaparecimento no Dia do Juízo, o dia em que ela se fundia com a *Ecclesia triumphans*. Portanto, era uma questão de dogma e fé acreditar que a Igreja militante iria durar até o fim do Tempo. Essa crença na continuidade da Igreja até o Dia Final, contudo, não só exercia efeitos nos assuntos espirituais, mas também influenciava problemas profanos de administração e direito eclesiásticos. Um cânone (c. 70) do IV Concílio de Toledo (633) teve certa importância nesse sentido, pois o concílio decretava que os homens livres da Igreja e seus descendentes jamais poderiam ser dispensados da dependência da Igreja porque seu patrono, a Igreja, "nunca morre" — *nunquam moritur*.[36] Essa sentença, após haver passado por diversas coletâneas canônicas, entrou finalmente para o *Decretum* de Graciano, onde era apoiada por uma passagem de santo Agostinho, inserida em uma carta do papa Pelágio, dizendo que "é impossível que não haja nenhuma Igreja" — *ecclesia nulla esse non potest*.[37] Assim a sempiternidade dogmática da Igreja militante encontrava seu equivalente jurídico na máxima *Ecclesia nunquam moritur*, "a Igreja nunca morre".

A sempiternidade era atribuída também ao Império Romano. A crença na continuidade do império *in finem saeculi* era tão comum na Idade Média e um fato tão estabelecido quanto a crença da Alta Antiguidade na "eternidade" da cidade de Roma; e a luta contra o Anticristo, que se esperava ocorrer logo antes do Fim, conferia ao império cristão uma função escatológica similar à da Igreja militante.[38] A crença na sempiternidade do Império Romano, certamente, não era uma questão de dogma. Baseava-se, por um lado, na identificação feita por são Jerônimo da visão de Daniel sobre as Quatro Monarquias Mundiais, das quais a última delas, a dos romanos, iria continuar até o fim do mundo; e os juristas da Baixa Idade Média, de vez em quando, achavam conveniente evocar o popular argumento.[39] Esse argumento não era derrubado pela tese popularizada por Ptolomeu de Lucca, o continuador do tratado de Tomás de Aquino sobre o Governo Principesco, que afirmava que a quarta monarquia havia sido seguida de uma quinta, a monarquia de Cristo, "o verdadeiro senhor e monarca do mundo", cujo primeiro vigário era, ainda que involuntariamente, o imperador Augusto.[40] Essa nova versão, de vez em quando, desempenhava um papel também no pensamento legal. "Com a vinda de Cristo, o império dos romanos

começou a ser o império de Cristo."[41] Embora Bartolo meramente desejasse provar a jurisdição universal do imperador, ou melhor, o fato de que "a regularidade do mundo inteiro repousa no imperador",[42] seguia-se, contudo, a conclusão óbvia de que o Império Romano terrestre de Cristo duraria até o Fim.[43] Dogmas como esses, contudo, apoiavam e eram apoiados pelo Direito Justiniano que afirmava que o império fora fundado diretamente por Deus;[44] que o império era "para sempre";[45] e que, portanto, como afirmava Andreas de Isérnia, "a Igreja não morre e existe para sempre, como o Império".[46]

Essa continuidade de base transcendental do Império Romano era sustentada por um argumento em favor de uma continuidade imanente. A *lex regia*, como se pode lembrar, estabelecia — pelo menos segundo os adeptos da soberania popular — o direito imprescritível do povo romano de conferir o *imperium* e todo o poder ao Príncipe. Se Roma e o império, contudo, eram "para sempre", seguia-se, *a fortiori*, que o *populus* romano igualmente era "para sempre", independentemente de quem tenha substituído o *populus Romanus* original ou desempenhado seu papel em um dado momento: sempre haveria homens, mulheres e crianças vivendo em Roma e no império e representando o povo romano. Os intérpretes do Direito Romano reconheciam especificamente o princípio de "identidade a despeito das mudanças" ou "no interior das mudanças".[47] Já a *Glossa ordinaria* de Acúrsio reconhecia esse princípio ao defender a identidade e continuidade de uma corte de justiça ainda que os juízes individuais possam ter sido substituídos por outros.

> Pois tal como o povo [atual] de Bolonha é o mesmo que era há cem anos, mesmo que todos os que eram então vivos estejam agora mortos, assim também deve o tribunal ser o mesmo se três ou dois juízes morreram e foram substituídos por outros. De modo similar, [com relação a uma legião], mesmo que todos os soldados possam morrer e ser substituídos por outros, ainda é a mesma legião. Da mesma forma, com relação a um navio, mesmo se o navio foi em parte reconstruído e mesmo que cada uma das pranchas possa ter sido substituída, não obstante, é sempre o mesmo navio.[48]

De fato, era a continuidade e invariabilidade das "formas" o que o comentarista defendia.[49] Baldus, comentando essa glosa, era bastante explícito a esse respeito: "Observe-se que onde a forma de uma coisa não muda, diz-se que a própria coisa não muda". E, em um exemplo adicional, Baldus explicava que uma interdição da Igreja, imposta a uma comunidade, mesmo que todos os indivíduos que provocaram a interdição estejam mortos, poderia, contudo continuar válida por cem anos ou mais "porque o povo não morre" — *quia populus non moritur*.[50]

Em favor dessa continuidade imanente de um *populus qui non moritur*, a legitimação transcendental da continuidade não tinha necessariamente de ser descartada. As duas "continuidades" eram combinadas — a de cima e a de baixo

— de sorte que a atribuição do *imperium* a um Príncipe tornava-se uma obra conjunta do Deus eterno e do povo sempiterno. A fórmula mais sucinta para essa cooperação entre Deus e povo foi talvez a introduzida por João de Paris e repetida pelo mesmo diversas vezes: *populo faciente et Deo inspirante*, "o povo age e Deus inspira". João de Paris, que escreveu seu tratado por volta de 1303, reforçava sua proposição por meio de uma referência ao comentário de Averróis à *Ética a Nicômaco*, onde se dizia que o governo do rei "conforma-se à natureza" se ele, ou a dinastia, é constituído pela vontade livre do povo.[51] Em outras palavras, mediante sua eleição pelo povo, o rei governava "pela natureza", ao passo que a eleição em si do indivíduo específico, ou a casa real, era efetivada por Deus como uma *causa remota* e inspirada "pela graça".[52] A cooperação entre Deus e povo, contudo, havia sido estabelecida muito antes de João de Paris. Acúrsio, ao comentar as palavras "Deus estabeleceu o império a partir do céu", acrescentava de modo lapidar: "ou melhor, o povo romano a partir da terra — *immo populus Romanus de terra*". E prosseguia com a explicação adicional: "Deus constituiu o império por sua permissão e o povo [o constituiu] pela autorização de Deus; ou ainda se poderia dizer: Deus constituiu o império mediante sua autoridade; o povo, pelo ministério".[53] Acúrsio reconhecia, assim, o fundamento transcendental do império e o preservava fazendo do povo o ministro da vontade divina. Outra solução, que distinguia — como faziam os canonistas — o imperador do império, era proferida por Cino de Pistóia, que postulava: "Tampouco é absurdo que o império devesse ser derivado de Deus e do povo: o imperador vem do povo, mas o império é chamado divino a partir de Deus".[54] Nesse caso, o corpo político suprapessoal do império vinha de Deus, ao passo que o Príncipe pessoal como indivíduo era nomeado pelo povo que, em si, era sempiterno. Mas, quaisquer que tenham sido as interpretações, a co-atuação de um Deus eterno e de um povo sempiterno tornava a cooperação da Igreja tão supérflua como havia sido nos séculos IV e V: a Igreja era praticamente excluída, já que a continuidade era alcançada para-eclesiasticamente por meio dos poderes de Deus e do povo, ou pela "natureza".[55]

A *lex regia*, manifestando os direitos inalienáveis do povo e proclamando, assim, a perpetuidade da *maiestas populi Romani*, não estava restrita apenas a Roma, embora os romanos servissem de protótipo da perpetuidade de um povo. É claro que essa lei fundamental era universalmente aplicável às condições de todo *regnum* e de todo povo e, de fato, figurava nos escritos legais de todos os países europeus. No entanto, a transferência da idéia da majestade perpétua do povo, dos romanos para as nações e comunidades da Europa em geral — pode-se lembrar o *Defensor pacis*, de Marsílio de Pádua — era definida de modo muito explícito por Baldus, que dizia:

> A república [isto é, toda república] tem sua majestade *segundo o exemplo do povo romano*, desde que a república seja livre [isto é, não tenha nenhum superior] e tenha o direito de indicar um rei.[56]

Por conseqüência, concediam-se legalmente a todo *regnum* e todo povo a continuidade do povo romano e a perpetuidade de sua *maiestas*. Reconhece-se aqui a bem conhecida "cascata" desde o império até os *regna* e *civitates*, sumariada com precisão e vigor pelos lemas *Rex imperator in regno suo* e *Civitas sibi princeps*.

Entretanto, a perpetuidade de reinos e comunidades "sem nenhum superior" tinha mais fundamento que a transferência e secularização da idéia de império. A doutrina da identidade perpétua das formas a despeito de mudanças, utilizada pelos primeiros glosadores sem o apoio de noções aristotélicas, não raro era fortalecida nos escritos dos pós-glosadores por meio de máximas aristotélicas. Baldus, por exemplo, ao discutir o imperador de tempos passados como o senhor das "províncias" que agora se haviam tornado reinos independentes, comentava:

> Atualmente, contudo, as disposições do mundo mudaram, como diz Aristóteles em *De caelo et mundo*, não no sentido de que o *mundo* gerará e corromperá, mas suas *disposições*: e não há nada imperecível sob o sol. A causa da corrupção é, a saber, inteiramente, o Tempo [...]; e embora o império seja para sempre [...], não permanece, entretanto, no mesmo status porque reside no movimento contínuo [...].[57]

Baldus supunha, para dizer o mínimo, uma duração relativamente permanente do mundo que durava "para sempre", embora suas disposições mudassem e estivessem sujeitas a corrupção e geração. Nesse caso, Baldus aplicava a doutrina da duração permanente ao *imperium quod semper est*; mas utilizava o mesmo argumento também com relação à república e o fisco em geral quando dizia que "não podem morrer", que ambos eram "algo eterno e perpétuo em relação a sua essência, mesmo que as disposições freqüentemente mudem".[58] Suas formulações eram até um pouco mais audazes quando falava da perpetuidade de reinos e povos.

> Um reino contém não só o território material, mas também os povos do reino porque esses povos coletivamente são o reino [...]. E a totalidade ou república do reino não morre, porque uma república continua a existir mesmo depois que os reis foram expulsos. Pois a república não pode morrer [*non enin potest respublica mori*]; e, por esse motivo, diz-se [*D*. 2, 3, 4] que a "república não tem herdeiro" porque, em si mesma, vive para sempre, como diz Aristóteles: "O mundo não morre, mas as disposições do mundo morrem e mudam e são alteradas e não perseveram na mesma qualidade".[59]

Estamos diante de uma nova versão do problema de uma "dupla verdade". Não existe razão para duvidar que Baldus, com total honestidade, não teria hesitado

em admitir no confessionário o caráter criado do mundo e em negar sua eternidade. Juridicamente, contudo, necessitava da hipótese heurística de certa perpetuidade infinita, e é fácil perceber como as noções aristotélicas lhe foram úteis e aos advogados em geral que, em bases totalmente diferentes das dos filósofos, defendiam a perpetuidade dos corpos políticos e a imortalidade das pessoas fictícias. Pelos mesmos motivos, a doutrina da imortalidade e continuidade dos gêneros e espécies era quase indispensável, uma vez que era mais conveniente aos juristas identificar como espécies as corporações imortais e outros coletivos. Uma lei no *Digesto* reconhecia claramente o perigo de tornar um *municipium* usufrutuário de propriedade porque todo coletivo usufrutuário tinha tendência a usufruir "perpetuamente". Ao comentar essa lei, Odofredo observava que "um *municipium* não pode facilmente perecer, exceto no dia do Juízo Final", porque "os gêneros não podem perecer" — *genera perire non possunt*.[60] Odofredo, que morreu em 1265, dificilmente pretendia referir-se a Aristóteles. Baldus, contudo, em seu comentário ao instrumento da Paz de Constança, de 1183, empregava uma linguagem filosoficamente mais refinada quando escreveu "que alguma coisa universal não pode perecer pela morte, tal como o homem, em sua espécie, não morre".[61] Em suma, no século XIV, os princípios aristotélicos concernentes à perpetuidade estavam profundamente cravados no pensamento legal. Por isso, pouco admira que Pádua e os juristas em geral — na maioria, ao que parece, por incompreensão popular — eram notórios e mal-afamados por seu "averroísmo".[62]

Resumindo: a continuidade do povo e do Estado provinha de diversas fontes e, em geral, pode-se dizer que a teoria acompanhava a prática existente. Sem depender de nenhum ponto de vista filosófico mais amplo, a técnica administrativa do Estado desenvolvia seus próprios padrões de continuidade. A teoria, contudo, era eficaz em outros aspectos. A *lex regia* afirmava a perpetuidade do povo romano,[63] e ao transferir essa afirmação dos romanos também para outros, a perpetuidade de todo e qualquer povo era, por assim dizer, legalmente confirmada. Por fim, as doutrinas aristotélicas e averroístas suscitaram uma consciência da perpetuidade "natural" em um sentido filosófico, razão pela qual o princípio relativo à eternidade dos gêneros e espécies mostrava-se particularmente útil aos advogados que, por motivos puramente jurídicos, defendiam a continuidade dos corpos coletivos e a imortalidade dos universais jurídicos e das espécies.

Universitas non moritur

Embora provavelmente gratificante, seria complicado e maçante tentar elaborar uma concordância entre o pensamento escolástico e o jurídico, ou arriscar definir se as noções filosóficas que os juristas utilizavam um tanto indiscriminadamente para definir suas abstrações legais (formas, espécies,

gêneros, universais e similares) refletiam conceitos de escolas claramente identificáveis — nominalistas ou outras, como ocasionalmente se tem sugerido.[64] Não há dúvida, contudo, que os juristas tomaram muita coisa emprestada do vocabulário da filosofia escolástica, tinham passagem livre pelas áreas fronteiriças da teologia, filosofia e jurisprudência, e aplicavam, mais ou menos ecleticamente, a matriz escolástica para expressar suas próprias idéias. Em termos de linguagem e conteúdo, por exemplo, é difícil distinguir o que os juristas concebiam como pessoas "fictícias" ou "intelectuais", dos Universais que os nominalistas gostavam de chamar *fictiones intellectuales*.[65] Além disso, a doutrina da perpétua "identidade a despeito da mudança" de uma comunidade — Bolonha, por exemplo — poderia ser tomada em referência ao *eidos* de Bolonha, que era distinto da cidade material em um dado momento e desvinculado tanto dos cidadãos que presentemente viviam entre seus muros como dos tijolos que no momento constituíam esses mesmos muros. Poder-se-ia também levar em conta a grande facilidade com que os filósofos que seguiam Duns Scotus elaboravam noções abstratas como *Socratitas* para designar o princípio de individuação pelo qual o "homem" genérico tornava-se o indivíduo Sócrates. Embora dificilmente dependessem dos adeptos de Scotus, os juristas, no entanto, criaram algo comparável, pois entre a *communitas* ou a *universitas* genérica, por um lado, e a comunidade individual e material de Bolonha, constituída de cidadãos mutáveis e edifícios perecíveis, por outro lado, erguia-se uma terceira entidade diferente de ambas, uma entidade imaterial e invariável, embora não desprovida de individuação. Essa entidade existia (por assim dizer) em algum *aevum* perpétuo e poderia ter sido chamada adequadamente de *Bononitas* ou "bolonhidade", caso os advogados não preferissem falar da *universitas* corporativa — isto é, a pessoa jurídica ou a comunidade personificada — de Bolonha. Entretanto, essa *Bononitas* corporativa, ainda que incorpórea, representava, como os anjos, espécie e individuação ao mesmo tempo.[66]

Pode-se mencionar, entre parênteses, que as personificações de comunidades, cidades e reinos criadas pela especulação jurídica não eram simplesmente uma ressurreição das personificações toponímicas da Antiguidade clássica que haviam persistido nas miniaturas dos manuscritos carolíngios, otonianos e até posteriores.[67] De fato, as personificações jurídicas de cidades e países não eram de todo idênticas a seus augustos predecessores dos cultos clássicos. As deusas clássicas de cidades, adornadas de coroa ou auréola mural, ainda pertenciam, em sentido amplo, ao estrato do antigo antropomorfismo: eram o *genius* de uma cidade e podiam pretender imortalidade e perpetuidade simplesmente porque eram deusas. As personificações dos juristas, contudo, eram ficções filosóficas pertencentes ao domínio da especulação. As cidades, em lugar de receberem um corpo visível, como as deusas da cidade nas epifanias da Antiguidade eram, de

fato, despojadas de seu corpo visível e o pensamento legal apenas lhes concedia um corpo invisível. É verdade que esse corpo invisível era imortal e perpétuo; no entanto, era imortal não porque fosse o corpo de uma deusa, mas precisamente porque era invisível — o corpo de um ser imaterial. Portanto, os advogados estavam longe de ressuscitar personificações "antropomórficas" clássicas; em lugar disso, criavam, de pleno acordo com o esquema medieval de pensamento, o que se pode chamar de personificações "angelomórficas". Em outras palavras, as corporações legais, estruturalmente, eram mais comparáveis a anjos cristãos que a deusas pagãs.

Em seu comentário à Paz de Constança, Baldus chamava uma cidade de "algo universal que não pode perecer pela morte", e comparava esse "universal" ao gênero ou espécie homem, que também não morre.[68] É possível que o termo "algo universal" (*quoddam universale*) evocasse associações com os Universais igualmente imortais do discurso filosófico; mas o que o termo *universale* realmente queria dizer em linguagem legal era inequívoco: era sinônimo do termo técnico *universitas*, derivado do Direito Romano, o coletivo corporativista em geral, que os primeiros glosadores definiam como "um conjunto ou coleção, em um só corpo, de uma pluralidade de pessoas".[69] Com base nisso, Bartolo podia sustentar que "o mundo inteiro é um certo tipo de *universitas*", para não mencionar reinos e cidades.[70] Baldus podia definir um *populus* como "uma coleção de homens em um só corpo místico",[71] ou chamar um *regnum* de "uma coisa global que, tanto nas pessoas como nas coisas, contém integralmente suas partes",[72] ou falar sucintamente sobre "uma pessoa universal".[73] Isso porque interpretar grosseiramente um coletivo como uma "pessoa" era sugerido pelo próprio Direito Romano que, na *lex mortuo* freqüentemente citada (*D*. 46, 1, 22), chamava uma municipalidade, tribunal ou guilda — e, sob certas condições, até uma herança — de "uma pessoa".[74]

Não é provável que a idéia geral subjacente fosse diferente quando Andreas de Isérnia comparava a *patria* com um *collegium* eclesiástico,[75] pois mesmo antes de os civilistas produzirem suas deduções e personificarem a *universitas*, os canonistas haviam aplicado a noção legal de *universitas* aos diversos *collegia* eclesiásticos — cabidos, congregações e outros —, bem como à Igreja como um todo. Estando a *universitas fidelium* em harmonia com as mais antigas definições, a Igreja universal era também legalmente *universitas* sem restrição; e mediante a fusão com o conceito organológico de *corpus mysticum*, de um lado, e as designações antropomórficas da Igreja como *mater* ou *sponsa*, de outro, pode ter sido antiga a tentação de personificar também juridicamente o coletivo eclesiástico.[76] Em todo caso, a tendência geral de tratar os diversos *collegia* eclesiásticos como se fossem pessoas concretas, que poderiam ser punidas e excomungadas, devia estar bem adiantada quando Inocên-

cio IV julgou necessário definir inequivocamente o caráter dessas "pessoas" coletivas. No Concílio de Lyon, em 1245, ele proibiu a excomunhão de uma *universitas* ou *collegium*, e mais tarde interpretou sua ação e justificou-a com base em que *universitates*, tal como uma ordem, um povo, uma tribo, eram apenas "nomes de Lei" e não de pessoas, e esses nomes não podem estar sujeitos a excomunhão. Salientava que uma *universitas* era uma pessoa sem um corpo, um puro *nomen intellectuale* e coisa incorpórea que, como mais tarde os canonistas se apressaram a destacar, não podia ser condenada porque carecia de uma alma, nem ser decapitada porque carecia de um corpo.[77] A *universitas* personificada, dessa forma, era apenas uma "pessoa representada" imaginária (*persona repraesentata*) ou uma "pessoa fictícia" (*persona ficta*).

Embora a momentosa proposição de Inocêncio[78] sobre a *universitas* como uma pessoa fictícia fosse feita, na verdade, em um sentido negativo, a definição em si criou ou articulou algo de muito positivo: a possibilidade de abordar toda *universitas* (ou seja, toda pluralidade de homens reunidos em um só corpo) como uma pessoa jurídica, de distinguir claramente essa pessoa jurídica de toda pessoa natural dotada de corpo e alma e, ainda, de abordar juridicamente uma pluralidade de indivíduos como uma só pessoa. O fato de que essa pessoa corporativa era fictícia em nada reduzia seu valor, principalmente seu valor heurístico; além disso, a palavra ficção em si não era necessariamente pejorativa. Em um sentido descritivo, convém lembrar, os nominalistas chamavam os Universais de *fictiones intellectuales*.[79] Tomás de Aquino, na verdade seguindo santo Agostinho, podia definir "ficção" em um sentido marcadamente positivo como *figura veritatis*.[80] E Baldus, desenvolvendo glosas de Acúrsio e Bartolo, declarava, enfim, com uma ligeira distorção de um princípio aristotélico: "*A ficção imita a natureza*. Logo, a ficção ocupa um lugar apenas onde a verdade pode ocupar um lugar".[81]

O que importa aqui, contudo, é meramente o problema da continuidade. É significativo que foi precisamente esse problema que levou Inocêncio IV a definir mais enfaticamente a *universitas* como uma pessoa intelectual que não pode morrer, e não uma pessoa de verdade. Dessa forma, uma excomunhão que se estendesse a toda uma corporação, em lugar de limitar-se a indivíduos culpados, acabaria afetando também a homens inocentes posteriormente agregados à *universitas* como membros substitutos (*subrogati*).[82] Tratava-se de uma simples aplicação ao futuro da costumeira doutrina da "identidade a despeito de mudanças", que quase sempre se referia ao passado; e os juristas posteriores, no mesmo sentido, afirmavam:

> A *universitas* é hoje a mesma que será daqui a cem anos [...]. Se, portanto, dissermos que uma *universitas* pode tornar-se delinqüente, as crianças, bebês, mulheres e assemelhados estariam incluídos, o que seria absurdo; e, por essas razões, Inocêncio concluiu que uma *universitas* não pode ser excomungada.[83]

As conseqüências são óbvias: a *universitas* prospera na sucessão; é definida pela sucessividade de seus membros; e graças à sua auto-regeneração sucessiva, a *universitas* não morre e é perpétua — como disse Bartolo: "Nada neste mundo pode ser perpétuo [...] exceto por via de substituição".[84]

Em uma escala muito mais ampla, e em um contexto completamente diferente, Tomás de Aquino passava a definir o problema da sucessividade no *corpus mysticum*. Começava pela distinção entre o corpo místico de Cristo e o corpo natural do homem. No corpo humano, diz Tomás de Aquino, os membros estão presentes "todos de uma vez", ao passo que ao corpo místico os membros são gradualmente adicionados em permanente sucessão "desde o princípio do mundo [Adão, é claro, pertencia ao *corpus mysticum* eclesiástico] até o fim do mundo". Logo, esse corpo místico abarca não só os que estão atualmente no conjunto mas também aqueles que potencialmente podem aderir ao conjunto agora ou no futuro — isto é, engloba tanto as gerações futuras de cristãos ainda não nascidos como os pagãos, judeus ou maometanos ainda não batizados, já que o corpo místico de Cristo, ou seja, a Igreja, cresce não só pela natureza mas também pela graça.[85] O que Tomás de Aquino dizia não era certamente novidade; mas sua formulação precisa deixava muito claro que o *corpus mysticum* era constituído não só dos que viviam simultaneamente no *oikumene* eclesiástico e em um Espaço universal, mas também abarcava todos os membros passados e futuros, em ato e potência, que se sucediam em um Tempo universal. Em outras palavras, não só a pluralidade de homens vivendo juntos em uma comunidade constituía um "corpo místico", mas a pluralidade corporativa era realizada também na perspectiva da sucessão de seus membros.

O princípio expresso na definição do *corpus mysticum* da Igreja universal, de Tomás de Aquino, era aplicável, com ligeiras variações, a todo *corpus mysticum*, a toda *universitas* grande ou pequena, eclesiástica ou secular. Os canonistas destacavam repetidamente que a igreja desse ou daquele lugar ou país continuaria a ser a mesma igreja, ainda que todos os seus membros morressem e fossem substituídos por outros; ou que o *collegium* ou cabido de uma catedral era "hoje a mesma de cem anos atrás, embora as pessoas não fossem as mesmas".[86] A esse coro, juntava-se Bracton: "Embora abade ou prior, monges ou cônegos, sucessivamente morram, a casa permanecerá na eternidade".[87] A *Glossa ordinaria*, como vimos, fazia a mesma afirmação quanto à identidade de Bolonha de cem anos atrás e à Bolonha atual e, implicitamente, qualquer Bolonha futura.[88] Bartolo afirmava que o mesmo era verdade com respeito à *universitas scholarium*, a Universidade.[89] Outros civilistas sustentavam que todo *populus* ou *universitas* "era a mesma de mil anos antes porque os sucessores representam a mesma *universitas*".[90] É verdade, naturalmente, que comunidades menores não poderiam afirmar — como o *corpus mysticum* da Igreja univer-

sal — sua identidade desde a criação do mundo; mas poderiam afirmar sua identidade no Tempo desde sua própria criação ou fundação e, então, daí em diante até o fim do mundo ou algum outro tempo praticamente ilimitado. Baldus, por exemplo, chamava o Império Romano de "essa grande *universitas* que abarca em si mesma todos os fiéis do império, tanto da era atual como da sucessiva posteridade", e é claro que também incluía, implicitamente, o passado.[91] O império talvez pudesse pretender, como a Igreja, uma universalidade também em relação ao Espaço: " [...] para que toda alma esteja sujeita ao Príncipe Romano", como proclamava o imperador Henrique VII.[92] Mas a universalidade das corporações menores limitava-se à universalidade do Tempo, remontando ao passado na medida cabível a cada caso individual.

Em outras palavras, o traço essencial de todas as corporações não era o de que fossem "uma pluralidade de pessoas reunidas em um só corpo" no momento presente, mas o de que eram essa "pluralidade" em sucessão, animada pelo Tempo e mediante a ação do Tempo. Logo, seria errôneo considerar a *universitas* corporativista meramente como os *simul cohabitantes*, aqueles vivendo juntos no mesmo momento;[93] pois, na linguagem de Tomás de Aquino, seriam semelhantes apenas ao corpo físico humano cujos membros estavam presentes "todos de uma vez", mas não constituiriam o *corpus mysticum* genuíno tal como Tomás de Aquino o definira. A pluralidade em sucessão, portanto, ou a pluralidade no Tempo, era o fator essencial costurando a *universitas* na continuidade e tornando-a imortal.

Identifica-se agora a falha no conceito puramente organológico do Estado, que considerava "cabeça e membros" principalmente na forma como eram representados em um dado momento, mas sem se projetar, para além do Agora, no Passado e no Futuro. O Estado puramente organológico tornava-se "corporativo" somente *ad hoc*: era "quase corporativo para certos fins de jurisdição, tributação e administração",[94] ou em um momento de emergência nacional e patriotismo efervescente, mas não era corporativo no sentido daquela continuidade perpétua característica da *universitas*. Ou seja, o conceito organológico, por si só — a analogia feita por João de Salisbury entre o Estado e um corpo humano —, ainda não havia integrado conscientemente o fator do Tempo ilimitado, que apenas foi absorvido quando o organismo do Estado tornou-se um "corpo" no sentido jurídico: uma *universitas* que "nunca morre". Logo, não admira que a analogia organológica, importante que era como passo inicial durante a era de transição, pouco a pouco se tornasse filosoficamente dispensável, porque era suplantada pelo conceito corporativista de *universitas*, que abarca "cabeça e membros" também em sucessão.

É inegável, contudo, que noções como *patria* ou *corpus morale et politicum* continham também, por implicação, o elemento de continuidade no Tempo; mas essa conclusão não foi tirada antes do século XIV, e tampouco se racionalizou que um corpo místico, como o da *patria* francesa, abrangia não só todos os franceses vivendo no presente, mas também todos aqueles que haviam vivido no passado ou que iriam viver no futuro. Naturalmente, foi preciso ainda algum tempo até as descobertas dos juristas — a identidade na sucessão e a imortalidade legal da corporação — começarem a ser engolfadas e combinadas com a idéia do Estado como organismo perene ou com o conceito emocional de *patria*. E expressões de sabor nacional como *La France éternelle*, "França imortal", e outras, definitivamente pertenceram a um período posterior.

Repetindo: o traço mais significativo dos coletivos personificados e corporações era o de que se projetavam no passado e no futuro, preservavam sua identidade a despeito das mudanças e, portanto, eram legalmente imortais.[95] A desvinculação da *universitas* corporativa de seus componentes individuais resultou na relativa insignificância desses componentes mortais que, em dado momento, constituíam o coletivo; eram insignificantes em comparação com o corpo político imortal em si, que sobrevivia a seus constituintes, e poderia sobreviver mesmo à sua própria destruição física.[96] Mas, dado que a *universitas* e os membros sempre mutáveis da corporação constituíam uma entidade imortal, o que dizer da "cabeça" do corpo político que, afinal, era um homem individual mortal?

Se os fatores Tempo, Perpetuidade ou Identidade, a despeito da Mudança, constituíam um traço decisivo das corporações e se, além disso, os constituintes atuais da corporação fossem relativamente insignificantes comparados à *universitas* imortal como tal, então não seria muito difícil isolar, por assim dizer, esses traços decisivos e chegar a uma nova construção: a corporação existente exclusivamente no Tempo e por sucessão. Normalmente, a "pluralidade de pessoas" necessária para formar um corpo coletivo era constituída de ambas as formas: por assim dizer, "horizontalmente", por aqueles vivendo ao mesmo tempo, e, "verticalmente", por aqueles vivendo em sucessão. No entanto, uma vez estabelecido o princípio de que "pluralidade" ou "totalidade" (*totum quoddam*) era — contrário, ou mesmo diametralmente oposto ao conceito puramente organológico — irrestrito ao Espaço, mas poderia desdobrar-se sucessivamente no Tempo, podia-se também descartar conceitualmente a pluralidade no Espaço. Ou seja, construía-se uma pessoa corporativa, uma espécie de *persona mystica*, que era um coletivo, única e exclusivamente com relação ao Tempo, uma vez que a pluralidade de seus membros era constituída, única e exclusivamente, por sucessão; dessa forma, chegava-se à corporação de um único homem e pessoa fictícia cuja extensa série de predecessores e extensa série de sucessores futuros ou potenciais representavam, juntamente com o incumbente atual, aquela "pluralidade de pessoas" que normalmente seria constituída por uma multidão de indivíduos vivendo no mesmo momento. Em outras palavras, construía-se uma

corporação cujos membros eram escalonados longitudinalmente de forma que seu perfil em um dado momento revelava um e não muitos membros — uma pessoa mística por sucessão perpétua, cujo incumbente mortal e temporário tinha importância relativamente menor comparado à corporação imortal por sucessão, que ele representava.[97]

Esse curioso conceito resolvia, por assim dizer, o complexo problema da perpetuidade da "cabeça" do corpo político. É nessa base e tendo em vista essa pluralidade corporativa por sucessão que se deve abordar o problema do Rei "que nunca morre".

1. a, c, e, g: Carlos I no Parlamento; b, f: Carlos; d: Essex

a. frente

2. *Carlos I no Parlamento* (*Medalhão de 1642*)

b. verso

3. *"Quinto Selo" de Carlos I*

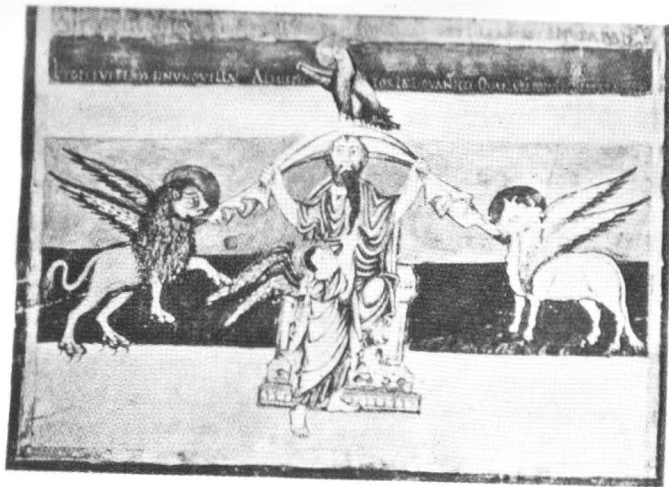
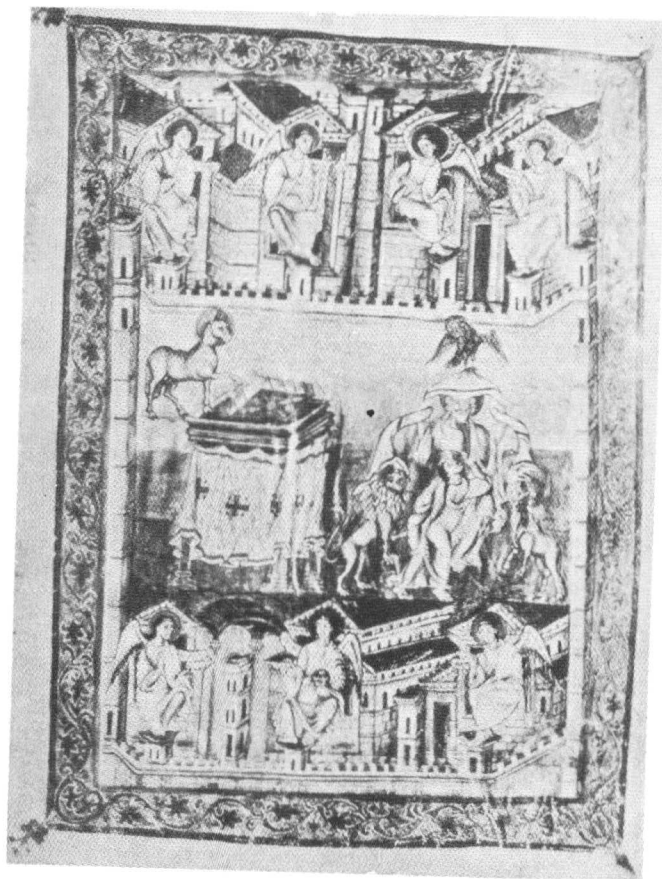
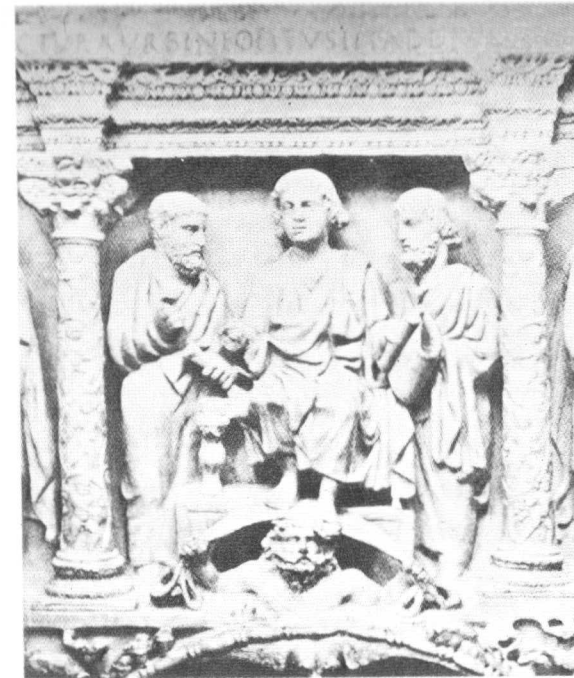
a. Bandeira *b. Estandarte*

4. Emblemas pessoais de Ricardo II

5. *Oto II em majestade* (*Evangelhos de Aachen*, c. 975)

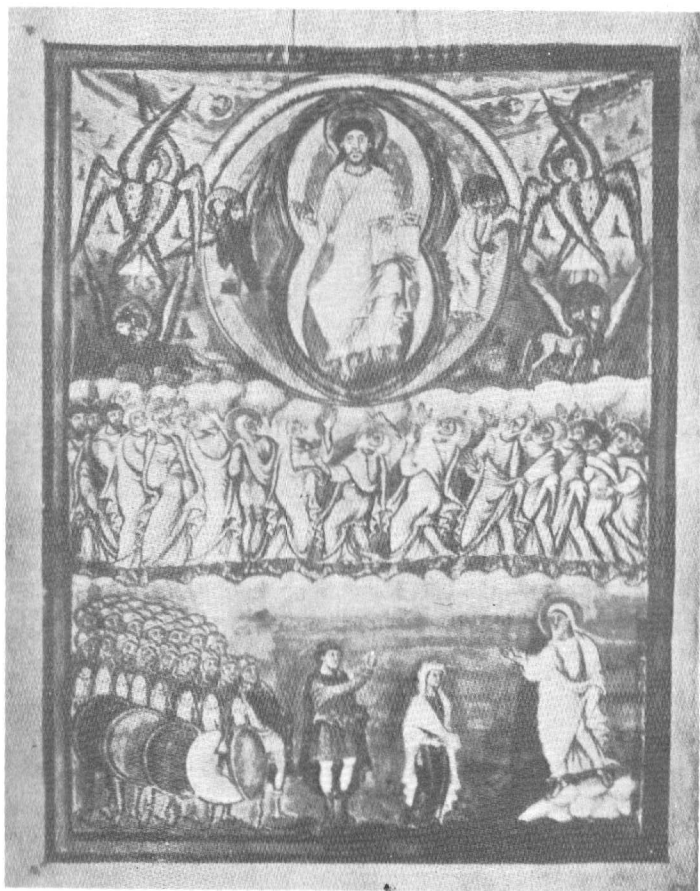
6. *Cristo em majestade* (*Capa de livro em marfim, Darmstadt*, c. 900)

7. *Cristo em majestade* (*Capa de livro em marfim, St. Gall, c. 900*)

8. *Terra carregando o Crucificado* (*Marfim, século XI*)

9. Cena escatológica (Bíblia viviana, século IX)

10. Cena escatológica (Bíblia de San Paolo f.l.m., século IX)

11. Maiestas Domini supra Caelum (*Sarcófago de Junius Bassus, A. D. 359*)

12. Triunfo de Basílio II (Manuscrito bizantino, século XI)

13. Cristo triunfante (Ravena, Capela Arcebispal, século VI)

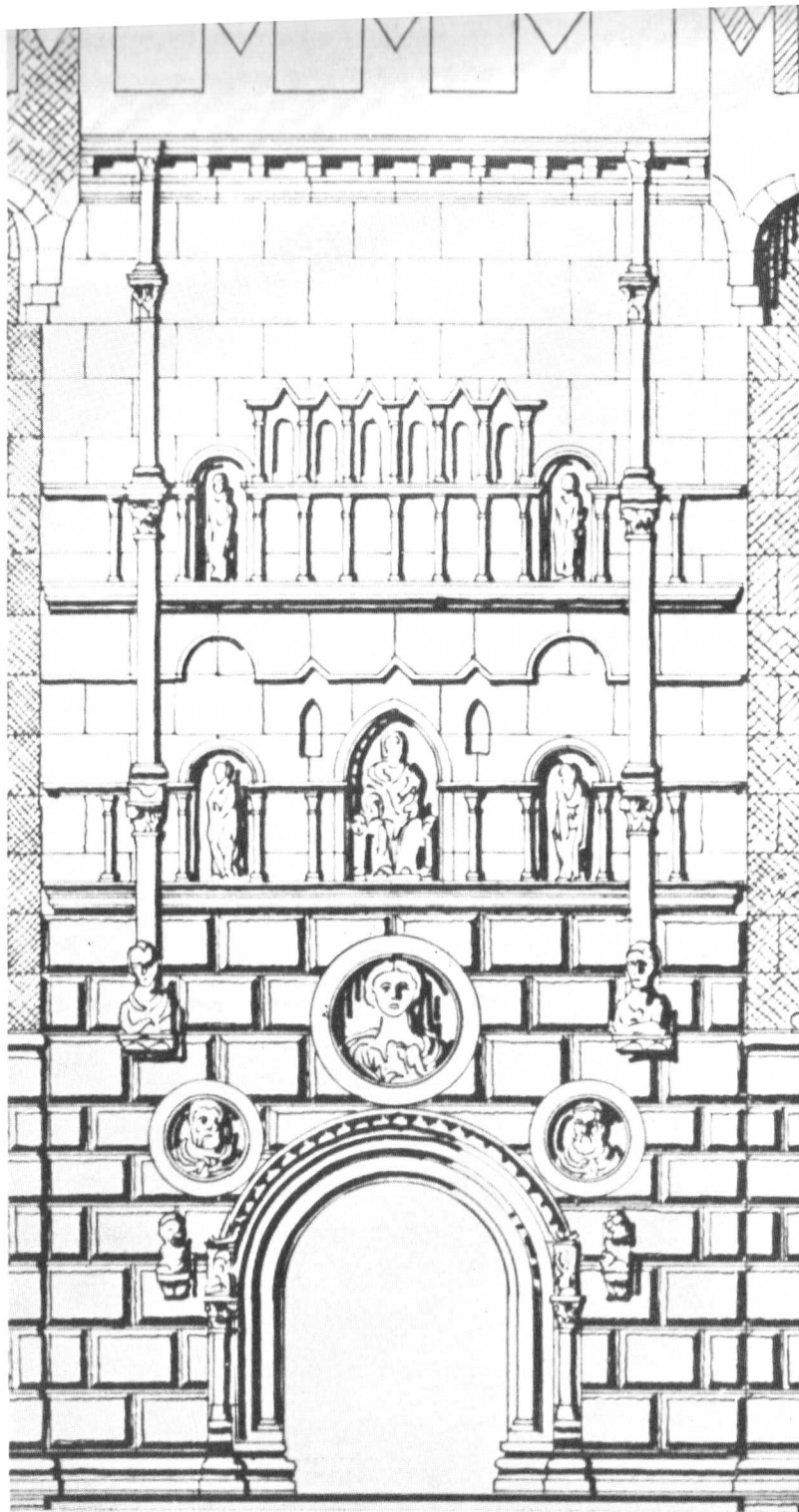
14. Cristo desaparecendo (Evangelhos de Bernward, Hildesheim, século XI)

a. Bíblia de San Paolo, século IX

15. Cristo em majestade com 24 anciães

b. Apocalipse de Trier, século IX

a. Bíblia viviana

16. Carlos, o Calvo, entronizado

b. Evangelhos de St. Emmeram (Codex Aureus)

17. Portal' capuano de Frederico II (reconstituição)

18. Juízo Final com Iustitia *(Tríptico esmaltado de Stablo, século XII)*

a. Iustitia

19. Afresco de Ambrogio Lorenzetti (Palazzo Pubblico, Siena)

b. Buon Governo

20. *Imperador Henrique II como juiz (Evangelhos de Monte Cassino, A. D. 1022-3)*

21. *Andrea Alciati: Emblema (1531)*

22. *Rainha Elizabeth:* Unica Phoenix (*Medalhão, 1603*)

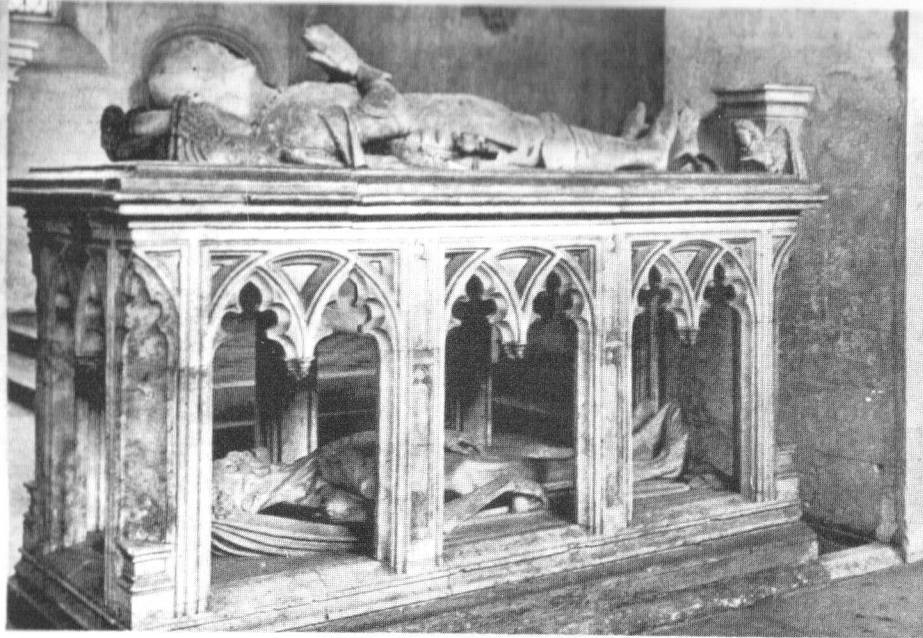
23. *Carlos I e Carlos II como Fênix* (*Medalhão, 1649*)

24. *Modelo para ficha* (*1643*)

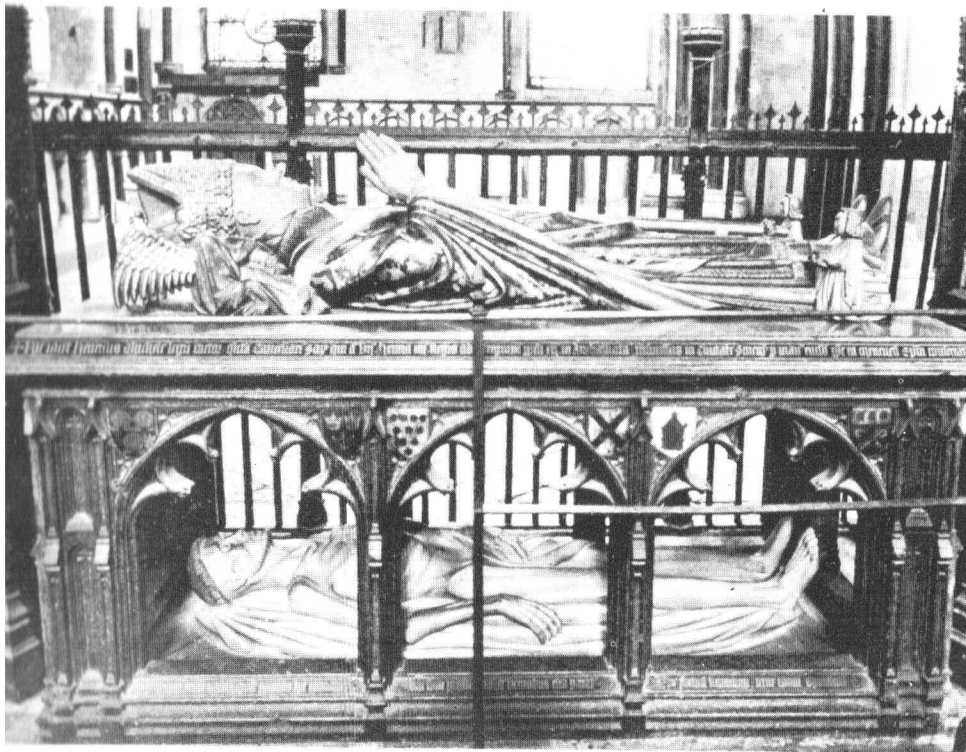
25. Lit de Justice *de Luís XIV*
(*Modelo para medalhão*)

26. Caricatura feita por Thackeray sobre Retrato de Luís XIV, de Rigaud

27. A efígie sob o dossel

28. Henrique IV no Lit d'Honneur (*Gravuras, Manuscritos Clarembault, 1127*)

29. *Tumba de John Fitzalan, 17º conde de Arundel* (c. *1435*)

30. *Tumba do arcebispo Henry Chichele, Catedral de Canterbury* (*1424*)

31. *Tumba do bispo Thomas Bekington, Catedral de Wells* (c. *1451*)

a. Póstumo e Hércules

b. Probo e Sol Invicto

BUSTOS CONJUGADOS

c. Oriens Augusti
Aureus de Aureliano

d

e

f

d, f: Bustos conjugados: Constantino e Sol Invicto

32. Moedas

7
O REI NUNCA MORRE

Ao interpretar o Povo como uma *universitas* "que nunca morre", os jurisconsultos haviam chegado ao conceito de uma perpetuidade tanto da totalidade do corpo político (cabeça e membros em conjunto) como de cada um dos membros constituintes. A perpetuidade isolada da "cabeça", contudo, era igualmente de grande importância, já que a cabeça sempre figuraria como a parte responsável e sua ausência poderia tornar a corporação incompleta ou incapaz de agir. A perpetuação da cabeça, dessa forma, criava um novo conjunto de problemas e levava a novas ficções.

No caso dos *collegia* eclesiásticos, a solução — pelo menos teoricamente — era tão antiga quanto simples: quando da morte de um prelado ou outro dignitário, considerava-se que a propriedade da igreja individual, bem como a dignidade do prelado ou abade, revertiam para a Igreja universal ou para a cabeça da Igreja, ou seja, para Cristo ou o vigário de Cristo.[1] Em última análise, portanto, Cristo teria funcionado, durante o intervalo, por assim dizer, como *interrex*. Era assim que Inocêncio IV encarava o problema: "A posse e propriedade [de uma igreja... permanece] com Cristo, que vive na eternidade, ou com a Igreja — universal ou individual — que nunca morre e nunca é inexistente".[2] Em outras palavras, a propriedade da Igreja revertia para alguma entidade perpétua — fosse para a cabeça eterna da Igreja, ou para a própria Igreja imortal e "nunca inexistente".

No domínio do direito prático e do procedimento legal, contudo, as coisas eram mais difíceis que na teoria: não era viável que o incumbente divino de uma dignidade vacante (ou seu vigário na terra) fosse intimado, ou fosse responsabilizado ou penalizado. Por isso, surgiam dificuldades práticas relativas à continuidade da cabeça de uma corporação. Não eram só os legistas e canonistas que encontravam problemas resultando em soluções como o conceito da *corpora separata*, por meio do qual a cabeça, os membros, e cabeça e membros em con-

junto constituíam um corpo e unidade corporativa distintos.[3] Também os juristas do direito comum comprovavam que o problema da continuidade da cabeça era difícil de resolver e, muitas vezes, desconcertante. Os *Year Books* ingleses, principalmente no século XV, refletem muito claramente os apuros dos juízes da corte que realmente se dispunham a aceitar a doutrina e a terminologia corporativista com respeito aos membros incorporados, mas estavam bem menos inclinados a conceber também um caráter corporativista da "cabeça isoladamente". Brian, o juiz da suprema corte, por exemplo, em um caso da Cidade de Norwich, ouvido em 1482, elaborara o seguinte argumento: "Se o prefeito morre, a corporação torna-se incompleta; e até que a comunidade indique outro prefeito, a corporação está incapacitada".[4] A morte do prefeito criava, assim, um interregno que tornava o corpo político de Norwich incompleto e incapaz de ação legal *qua* corporação. Por outro lado, um grande jurista como Littleton, bem como alguns de seus colegas de tribunal, percebia com muita clareza que havia uma diferença estrutural fundamental entre a corporação e sua cabeça. Em certa ocasião, quando um queixoso referiu-se a um cabido ou agremiação religiosa "e seus sucessores", o juiz Choke, apoiado por Littleton, declarou com muito acerto:

> O cabido não pode ter nenhum predecessor ou sucessor, porque o cabido é perpétuo e cada um deles é existente e não pode morrer, tal como não o pode também um convento ou comunidade religiosa; portanto, o cabido que existia e o cabido que existe no presente são o mesmo cabido e não diferentes: assim, o mesmo cabido não pode ser um predecessor de si mesmo, pois uma coisa não pode ser predecessora ou sucessora de si mesma.[5]

Inversamente, era natural que todos os juízes concordassem em que um deão ou prefeito, por ser um mero indivíduo, podia ter e de fato tinha predecessores e sucessores. Ou seja, estavam muito longe de admitir a identidade de predecessor e sucessor, ou de aplicar a esses funcionários, por exemplo, a *aeternitas* que o Direito Romano atribuía ao *princeps* e que Bartolo corrigiu adequadamente ao interpretá-la como "a sempiternidade do imperador que, com relação a seu cargo, não pode ter um fim".[6] Em outras palavras, conquanto se adotasse, de muito bom grado e sem hesitação, o conteúdo e terminologia das doutrinas romano-canônicas concernentes à *universitas* "que nunca morre",[7] percebia-se com muita clareza que a cabeça podia morrer e de fato morria, mas percebia-se também que a continuidade da corporação "completa" dependia igualmente da continuidade da cabeça, uma continuidade sucessivamente investida em indivíduos.

É óbvio que uma incompletitude similar, com a decorrente desqualificação de todo o corpo político do *regnum*, teria sido quase intolerável. Os interregnos, fossem longos ou curtos, haviam sido um perigo mesmo em épocas remotas; ajustavam-se muito mal em uma era que havia desenvolvido um mecanismo

relativamente complexo de administração do Estado, como era o caso na Baixa Idade Média. Convém notar que os recursos introduzidos para neutralizar os riscos dos interregnos e assegurar a continuidade da cabeça real começaram a tomar forma na prática muito mais cedo que na teoria. As teorias relativas à continuidade dinástica do rei, por exemplo, serviam mais para explicar e articular costumes em vigor que para criar costumes novos, embora se saiba que, muitas vezes, seria difícil definir com precisão em qual estágio uma prática em desenvolvimento pode ter sido influenciada também pelas doutrinas dos juristas.

A perpetuidade da cabeça do reino e o conceito de um *rex qui nunquam moritur*, um "rei que nunca morre", dependia principalmente da interação de três fatores: a perpetuidade da Dinastia, o caráter corporativo da Coroa e a imortalidade da Dignidade real. Esses três fatores coincidiam vagamente com a linhagem ininterrupta de corpos reais naturais, com a permanência do corpo político representado por cabeça e membros em conjunto e com a imortalidade do cargo, isto é, da cabeça isoladamente. Deve-se ressaltar, contudo, que esses três componentes nem sempre eram claramente distinguidos; muitas vezes eram referidos de modo alternado, e a falta de clareza e discriminação em relação ao ponto de referência era particularmente grande na Inglaterra da Baixa Idade Média, onde os juristas chegavam, por fim, às estranhas soluções expressadas por Plowden.

CONTINUIDADE DINÁSTICA

Em seu relatório sobre o *Caso Calvin*, sir Edward Coke, em 1609, discutia a maneira pela qual a Coroa inglesa fora transmitida a um novo rei. Salientava que o rei detinha o reino da Inglaterra "por direito de primogenitura inerente" e que o título devia-se a descendência do sangue real, "sem nenhuma cerimônia ou ato essencial a ser realizado *ex post facto*: pois a coroação não passa de um ornamento real e solenização da descendência real, mas não é parte do título". Coke lançava mesmo um ataque veemente contra dois "Padres Seminaristas" que haviam ousado propalar a opinião de que o rei, antes de sua coroação, "não era rei completo e absoluto" e que, portanto ("observem sua condenável e condenada conclusão"), era possível cometer qualquer ato de violência contra um rei ainda não coroado sem ser acusado de traição. "Mas foi claramente decidido por todos os juízes da Inglaterra que [...] a coroação não era mais que um ornamento real e solenização exterior da descendência".[8]

Deixando de lado o conceito dúbio dos padres seminaristas sobre a natureza da traição e os direitos gerais de todo bispo, papa ou rei, antes da consagração,[9] sua teoria do interregno abrangendo o período entre a ascensão do rei e sua

coroação estava, de qualquer modo, consideravelmente ultrapassada na Inglaterra de Jaime I. Seu argumento deve ter soado como vestígio antiquado de um passado distante, e os dois seminaristas parecem hoje os últimos descendentes dos ingleses de 1135 ou 1272, dos quais se dizia haverem condescendido em saques e outras agitações porque, segundo alegavam, quando da morte do rei, cessava de existir a paz do rei — ou daquela gente de Pávia que, após a morte do imperador Henrique II, destruíram o castelo imperial porque afirmavam que não havia mais um imperador que o possuísse.[10] É provável, contudo, que os dois padres pretendessem apenas evocar a importância legal anterior da consagração do rei pelas mãos do clero, pois, na verdade, havia vários séculos que o valor legal ou constitucional dessa ação ritual estava em declínio.

Não é preciso dizer que a concepção dos dois seminaristas não era a geralmente aceita pelo clero inglês da época. Coke facilmente reuniu uma série de precedentes refutando a perigosa doutrina daqueles clérigos. Também poderia ter aduzido as palavras do arcebispo Cranmer que, dirigindo-se ao rei Eduardo VI, em sua coroação em 1547, explicava que os reis

> são Ungidos de Deus, não em relação ao óleo utilizado pelo bispo, mas em consideração ao seu poder, que é ordenado [...] e a suas pessoas, que são eleitas por Deus e dotadas com os dons de seu Espírito para o melhor comando e orientação desse povo. O óleo, quando adicionado, é apenas uma cerimônia: não obstante sua falta, o rei é ainda um monarca perfeito e também Ungido de Deus tal como se tivesse recebido a unção.[11]

As palavras do arcebispo Cranmer não revelam meramente o espírito da Reforma na Inglaterra, com sua aversão geral a todo tipo de "unção" ritualista; sintetizam idéias que se vinham desenvolvendo desde os séculos XII e XIII e que refletiam a desvalorização legal das coroações eclesiásticas e também a vitória da sucessão dinástica.

A desvalorização das unções de reis na Baixa Idade Média — apesar de um aumento efetivo do misticismo associado à representação em si — procedia de duas fontes principais: uma, hierocrática, e a outra, jurídica.

O que havia sido originalmente um sacramento comparável aos sacramentos de batismo e ordenação fora reduzido, mediante o próprio poder espiritual, a um nível consideravelmente inferior, para ampliar, com muito mais eficiência, a sublimidade e exclusividade da ordenação aos cargos sacerdotais.[12] O longo desenvolvimento foi sintetizado pela decretal de Inocêncio III, "Sobre a Sagrada Unção", na qual o papa distinguia cuidadosamente os cargos de rei e bispo, que antes eram inter-relacionados e interdependentes, conforme caracterizados, por exemplo, pelo Anônimo normando.[13] O papa Inocêncio III concedia aos bis-

pos a unção com o crisma e sobre a cabeça, mas negava enfaticamente o mesmo privilégio ao Príncipe. Seus argumentos são interessantes não só por conta do rebaixamento do cerimonial litúrgico, mas também porque revelam uma reversão total da idéia anterior de realeza cristianizada e centrada em Cristo. A essência mesmo da *christomimesis* real ou imperial estava em risco quando Inocêncio afirmava que crisma e unção da cabeça eram rejeitadas ao Príncipe *porque* Cristo, a Cabeça da Igreja, havia recebido do Espírito Santo a unção da cabeça. Ou seja, a fim de destacar a *dis*similaridade com a unção de Cristo, a unção do Príncipe era deslocada da cabeça para os braços e ombros e era realizada, não com o crisma santo, mas com óleo inferior.

> Sobre a cabeça do bispo, contudo, foi mantida a unção sacramental porque, em seu cargo [episcopal], ele, o bispo, representa a pessoa da Cabeça [isto é, de Cristo]. Existe uma diferença entre as unções de bispo e Príncipe: pois a cabeça do bispo é *consagrada* com crisma, ao passo que o braço do Príncipe é *aplacado* com óleo. Para que se evidencie quão grande é a diferença entre a autoridade do bispo e o poder do Príncipe.[14]

O nível liturgicamente inferior da unção do monarca é óbvio: limitava-se a um exorcismo ligeiramente sublimado e a um fechamento contra espíritos malignos.[15] De acordo com a doutrina hierocrática, a unção real não mais conferia o Espírito Santo, embora as Ordens de Coroação ainda preservassem essa idéia e os canonistas ainda ponderassem se o imperador era ou não uma *persona ecclesiastica*.[16] No entanto, acima de tudo, recusava-se expressamente ao Príncipe uma representação cristianizada ou o caráter de um *christus Domini*.[17] Como tantas vezes acontece, o pontífice romano aparece aqui precisamente como o principal promotor desse "secularismo" que, em outros aspectos, a Santa Sé tendia a combater. Um tanto desdenhosamente, o papa João XXII poderia conceder ao rei Eduardo II a repetição de sua unção se o rei assim o desejasse, porque, de qualquer modo, "ela não deixava marcas na alma", ou seja, não tinha valor sacramental.[18]

A decretal — em sua seção referente ao Príncipe — é importante principalmente porque reflete a mudança geral de mentalidade, da qual o papa Inocêncio III não foi o iniciador mas, na verdade, o porta-voz mais proeminente. Fora de Roma, se o decreto papal exerceu influência, foi pouca.[19] De modo algum afetou os ritos de coroação praticados, por exemplo, na Inglaterra e na França: Hostiensis teve de admitir que, naqueles países, o crisma da cabeça do rei prosseguia conforme a tradição e o costume,[20] e as elaborações místico-litúrgicas do cerimonial francês alcançaram seu pico muito depois da era de Inocêncio.[21] O rebaixamento ritualístico do valor da consagração teria tido pouca importância além da liturgia de coroação de Roma se os canonistas e legistas, aproximada-

mente na mesma época, não tivessem começado a reduzir o valor das coroações também na esfera legal-constitucional.

O decreto inocenciano era uma emanação das concepções hierocráticas radicais correntes na *curia* papal já desde os tempos do papado da Reforma.* No entanto, os canonistas que passaram a conceber as coroações como assunto de menor importância não eram representantes da ala hierocrática, isto é, daqueles que defendiam a teoria de que todo poder, em última instância, culminava ou derivava de um só homem: o pontífice e sua plenitude pontifical. Os canonistas hierocratas, ao contrário, preconizavam a consagração imperial porque sustentavam que apenas em sua unção o imperador recebia do pontífice o poder da espada material.[22] O outro grupo de canonistas, contudo, os "dualistas", que preconizavam um equilíbrio entre os dois poderes universais, sustentavam que o poder imperial (erroneamente identificado com a "espada material")[23] derivava apenas de Deus — mediante o ato de eleição. O argumento costumeiro desses canonistas "dualistas" do século XII e início do século XIII era que os imperadores existiam antes de haver pontífices e que os imperadores, em tempos passados, possuíam pleno poder mesmo sem uma consagração, porque todo poder, de qualquer modo, vinha de Deus.[24] Referiam-se à *lex regia* e destacavam que, mediante a simples eleição pelos príncipes ou pelo povo, ou por ambos, o eleito imperador obtinha o poder pleno da espada e da administração porque, mediante esse ato, príncipes e povo haviam conferido todos os direitos ao novo Príncipe.[25] Concluíam, dessa forma, com muita lógica, que o poder imperial não derivava do papa; que o Príncipe era *verus imperator* antes mesmo de ser confirmado — que aqui significa consagrado — pelo papa, e que, em sua unção em Roma, o Príncipe recebia apenas a confirmação papal juntamente com o título imperial.[26]

É verdade, naturalmente, que quase sempre as opiniões de "hierocratas" e "dualistas" se sobrepunham e que havia numerosas modificações do esquema geral. Além disso, os canonistas faziam diversas distinções sutis e geralmente muito importantes em relação à medida do poder efetivo que o eleito estava autorizado a exercer antes de sua consagração e visualizavam, naturalmente, como padrão do *imperator electus*, o "bispo eleito", cujos poderes antes da consagração eram restritos, ao passo que o "papa eleito" exercia praticamente poder pleno a partir do momento de sua eleição, especialmente se ascendia como um bispo ordenado.[27] Mas, embora teorias e analogias ainda fossem permanecer fluidas por um longo período por vir, cristalizara-se, apesar disso, a doutrina de que o exercício de direitos imperiais e funções administrativas pelo Príncipe não

(*) "Reform Papacy." O autor deve estar se referindo aos papas que desempenharam papel importante na reforma da Igreja no início do século XI e na eclosão da Questão das Investiduras. (N. T.)

dependia realmente de sua coroação em Roma. E uma vez que essa opinião foi, por fim, popularizada também pela glosa ordinária de João Teutônico ao *Decretum*,[28] a nova teoria não deixaria de conscientizar os juristas em geral sobre o problema.

Essa consciência ainda não é encontrada em uma famosa glosa de Acúrsio. Em total harmonia com a tradição mais antiga, segundo a qual o reino e os anos de reinado de um monarca começavam na data de sua consagração, Acúrsio sustentava *quod non valet privilegium principis ante coronationem*, "que os privilégios do Príncipe não são válidos antes de sua coroação".[29] Custou a morrer a idéia envolvida nessa glosa — não só devido à autoridade de Acúrsio, mas porque adequava-se aos fins de determinados grupos políticos. Durante o grande Interregno do império após a morte de Frederico II, quando as coroações romanas foram suspensas por mais de sessenta anos (1250-1312), as cidades e príncipes nas áreas não germânicas do império — Borgonha e Itália — aventaram a teoria de que, fora da Alemanha, o imperador eleito, o *rex Romanorum*, carecia de poder executivo e judiciário antes de ser coroado imperador em Roma. É claro que isso não passava de uma desculpa esfarrapada para disfarçar o autocratismo imperial em geral; mas, uma vez que essa teoria desempenhava um papel político nas mãos de Carlos de Anjou, o mais poderoso homem da Itália durante os anos decisivos do Interregno, havia um forte grupo de poderosos inclinados a respaldar a glosa de Acúrsio ao pé da letra e, ao mesmo tempo, impedir uma coroação imperial imediata.[30]

Nesse momento crítico, os juristas em geral começaram a ocupar-se do problema muito complexo dos direitos pré-coroativos do Príncipe. "Leis seculares não desdenham a imitação dos cânones sagrados", comentava um antigo decretista[31] — e, na verdade, não só os canonistas, mas também legistas e especialistas em Direito feudal seguiam a orientação da glosa de João Teutônico ao *Decretum*. Basicamente por razões práticas, Durando opinava que o Príncipe desfrutava de plenos poderes antes de sua consagração, pois, caso contrário, as doações à Santa Sé feitas por Rodolfo de Habsburgo seriam inválidas,[32] enquanto Oldradus de Ponte discutia detalhadamente todos os argumentos favoráveis e contrários aos poderes pré-coroativos do imperador.[33] Talvez tenha sido o mestre de Oldradus, Jacobus de Arena (m. 1296 ou antes), quem iniciou, entre os civilistas, a discussão mais geral do princípio envolvido quando, durante o Interregno, a questão ganhou atualidade; e sua opinião, favorável aos poderes pré-coroativos do Príncipe, era citada e apoiada pelo gibelino Cino de Pistóia, que tirava a conclusão de que "aquele eleito pelo povo por meio da *lex regia*" desfrutava de plenos direitos e poderes de soberano mesmo sem a coroação.[34] Em última instância, contudo, a doutrina dos canonistas "dualistas" produziu o efeito de uma palavra de ordem para os que defendiam a máxima "o rei é impe-

rador em seu reino", bem como para os anticurialistas. Andreas de Isérnia, na corte de Nápoles, declarava: "Certamente os imperadores, antes de serem coroados em Roma, são reis, e como reis possuem *maiestas* e *fiscus*, e houve muitos que foram reis da Alemanha ou dos romanos que não foram absolutamente coroados imperadores".[35] Evidentemente, o jurista napolitano visava a demonstrar que "imperador e rei estão em pé de igualdade" e que o imperador, de fato, era simplesmente "rei em seu império" e não diferia essencialmente do rei de Nápoles e outros monarcas cujos direitos derivavam somente da *lex regia* e de seu título.[36] Lucas de Penna, igualmente napolitano, pode ter pensado em Andreas de Isérnia, em quem tantas vezes se baseava, quando mencionou "certos jurisconsultos" que afirmavam ter o monarca "a plenitude do poder exclusivamente por seu título [dinástica ou eleitoralmente transmitido], exclusivamente de Deus, e no lugar de Deus na terra; e ele pode fazer tudo sem exame, bênção ou coroação [eclesiásticos]".[37] Por outro lado, a tendência era anti-hierocrática quando João de Paris rudemente declarava que os reis são reis sem unção e que, em muitos países cristãos, as unções dos reis nem eram praticadas.[38] Decididamente anticuriais eram os juristas sicilianos do rei Frederico III da Sicília que, em 1312, afirmavam que o imperador tinha plenos poderes por sua simples eleição;[39] tampouco eram menos anticuriais os juristas italianos que aconselhavam Henrique VII e Luís da Baviária, argumentando segundo linhas similares.[40] Por fim, essa teoria triunfou em Rhense, em 1338, quando os príncipes alemães eleitores decretaram — e quando, um pouco mais tarde, na Constituição *Licet iuris*, Luís da Baviária declarou — que o poder e dignidade do imperador derivavam diretamente apenas de Deus e que aquele legalmente eleito pelos príncipes possuía todos os poderes, direitos e privilégios imperiais por sua eleição somente e sem nenhuma aprovação ou confirmação papal.[41] Esse coro era engrossado pelos filósofos — Guilherme de Ockham, Marsílio de Pádua e outros — que sustentavam que os direitos postulados e assumidos pelo pontífice romano anulavam a importância do ato eleitoral e que solenidades como as coroações não conferiam nenhuma autoridade, mas apenas significavam que tal autoridade era possuída e já havia sido conferida.[42]

A legislação oficial do império, em 1338, resolveu a questão para todas as finalidades práticas — também entre os advogados. Bartolo, é verdade, não fazia uma proposição clara.[43] Baldus, fazendo certas proposições contraditórias, operava habilidosamente com as antigas distinções — introduzidas já no século XII por Rufino — entre "administração geral" e "plenitude de poder" e declarava que o imperador, antes de sua coroação, desfrutava apenas da "administração geral", um conjunto de poderes que, muito tempo antes, os príncipes alemães costumavam chamar, por vezes, de *imperatura*.[44] No entanto, a glosa de João Teutônico exerceu influência também sobre esses juristas ulteriores. Baldus, embora referindo-se ocasionalmente também ao "Arquidiácono" (Guido de Baysio),[45] baseava-se, de fato, no comentário de Teutônico e o ampliou ao ressaltar o caráter meramente "ornamental" da coroação romana: opinava que a coroação romana nada acrescentava além de certo "lustro e um aumento da honra", ao passo que a verdadeira essência da autoridade imperial derivava da concórdia alcançada exclusivamente na eleição.[46] Foi mediante derivação de um desses juristas que, finalmente, os especialistas ingleses — Cranmer, Coke e outros — elaboraram a opinião de que a coroação não era "senão um ornamento real e solenização externa da descendência" e que o rei possuía todos os dons do Espírito Santo mesmo sem ser "ungido".

Seria difícil dizer com certo grau de precisão se, ou em que medida, a discussão acalorada levada a efeito por canonistas e legistas, durante o Interregno, quanto aos direitos pré-coroativos do imperador, pode ter influenciado as decisões políticas dos reinos europeus. Podemos supor, contudo, que as teorias legais estavam em vigor, pelo menos subsidiariamente, quando as duas grandes monarquias ocidentais, França e Inglaterra, intentaram colocar em prática o que os jurisconsultos posteriores teriam tomado quase como dado: separar da consagração eclesiástica o começo do reinado de um monarca e seu exercício pleno do poder. Quando são Luís morreu na África em 1270, Filipe III, estando também presente nas costas da Tunísia e orientado por Carlos de Anjou, assumiu imediatamente pleno poder. Sem aguardar por sua coroação, que teria de ser, de qualquer modo, postergada para depois de seu retorno à França, Filipe III tornou-se rei de França com todos seus direitos e privilégios. Conseqüentemente, passou a datar seus anos de reinado, contrariando todos os costumes, a partir do dia de sua ascensão, e não a partir do dia de sua consagração.[47] Um procedimento similar ocorreu na Inglaterra, em 1272. Quando Henrique III morreu, seu filho, Eduardo I, então ausente por estar na Terra Santa, começou a governar, com autoridade e poderes plenos de um rei, no dia de sua ascensão, ou seja, o dia do enterro de seu pai. Eduardo não teve de esperar até sua coroação, que apenas se consumou em 1274, para assumir plenos poderes; também ele começou a contar os anos de seu reinado a partir do dia de sua ascensão, ao contrário da prática até então em vigor na Inglaterra.[48] Dessa forma, por motivos práticos, e por coincidência quase simultânea, tanto Filipe III como Eduardo I colocaram em prática o ensinamento dos juristas que sustentavam que o governo pleno começava no dia da ascensão de um monarca: *et incipiunt anni imperii*.[49]

Tanto a França como a Inglaterra, portanto, conseguiram a abolição do "pequeno interregno" que se erigia entre a ascensão do rei e sua coroação, tal como o decreto de Rhense e a constituição *Licet iuris* haviam finalmente elimi-

nado o intervalo no império. Claro que a cerimônia de coroação não era abandonada, mas, quanto a toda sua exuberância na Baixa Idade Média, o amontoado de símbolos e a pompa cortesã e religiosa do cerimonial, a essência viva da realeza litúrgica evaporou-se, e a predominância de considerações seculares — políticas e legais — destituíram esse ritual da maior parte de seus valores constitucionais anteriores. O governo do novo rei era legalizado exclusivamente por Deus e pelo povo, *populo faciente et Deo inspirante*. A Igreja, como dizia Marsílio de Pádua, tinha meramente de "significar". Tinha de testemunhar que o novo rei era o rei correto e era ortodoxo. No entanto, continuava ainda tarefa da Igreja solenizar o importante juramento de coroação.[50] Além disso, como uma ocasião para exibição de pompa e esplendor cortesãos, para os quais as recém-fundadas Ordens de Cavalaria dinásticas contribuíam com sua meticulosidade, as coroações ganharam certo ímpeto novo.[51] Por fim, as coroações, como disse Sir Edward Coke, serviam para "a solenização da linhagem real", isto é, como um meio para a elevação quase religiosa da dinastia e para a manifestação de um direito divino dinástico.

Tanto a França, em 1270, como a Inglaterra, em 1272, reconheciam, não por um ato ou decreto especial, mas *de facto*, a sucessão ao trono como direito natural do filho mais velho: com a morte — ou sepultamento[52] — do monarca em exercício, o filho ou herdeiro legítimo tornava-se, automaticamente, rei. Tampouco poderia haver uma interrupção na sucessão: o testante e o herdeiro eram legalmente considerados como uma só pessoa, e essa concepção — apoiada por máximas filosóficas — foi transferida do Direito Privado para o Direito Público.[53] Portanto, a continuidade do "corpo natural" do rei foi assegurada quando as duas monarquias ocidentais não só aboliram o "pequeno interregno" entre ascensão e coroação, mas também eliminaram, de uma vez por todas, a possibilidade de um "grande interregno" que poderia ocorrer entre a morte de um rei e a eleição de seu sucessor. "O Tempo não corre contra o Rei" — e também não corria contra a dinastia.

Daí em diante, a verdadeira legitimação do rei era dinástica, independente da aprovação ou consagração por parte da Igreja e independente também de eleição pelo povo. "O poder real", escreveu João de Paris, "deriva de Deus e do povo que elege o rei em sua pessoa ou em sua casa, *in persona vel in domo*."[54] Uma vez tivesse sido feita a escolha da dinastia pelo povo, a eleição estaria em suspenso: o nascimento régio em si manifestava a eleição do Príncipe à realeza, sua eleição por Deus e pela divina providência. A sucessão de uma pessoa ao trono de seus ancestrais por direito hereditário era algo "que não pode ser feito por ninguém a não ser Deus". Era essa a opinião de um autor do século XI; mais tarde, era sintetizada por Bracton na máxima comumente citada, "Apenas Deus pode fazer um herdeiro",[55] sugerindo que o mero nascimento de um herdeiro assemelhava-se a um "julgamento de Deus".[56] Por isso, o arcebispo Cranmer podia sustentar, finalmente, ao demonstrar que as "unções" eram dispensáveis, que os Ungidos de Deus, em suas pessoas, "são eleitos de Deus e dotados dos dons de Seu Espírito".[57] O Espírito Santo, que em tempos anteriores manifestava-se mediante o voto dos eleitores, embora seus dons fossem conferidos pela unção, agora estava sediado no sangue real, por assim dizer, *natura et gratia*, por natureza e pela graça — de fato, "por natureza" também, pois o sangue real agora surgia como um fluido um tanto misterioso. "Aquele que vem do alto está acima de todos" (João 3, 31), isto é, aquele que descende da linhagem imperial é mais nobre que todos.[58]

O encomiasta que assim louvava Frederico II simplesmente repetia opiniões correntes na corte imperial e o próprio Frederico elogiava a nobreza da raça imperial e das raças reais em geral.[59] Além disso, no círculo de Frederico, começava-se a combinar a idéia dinástica com doutrinas filosóficas implicando uma crença em certas qualidades e potencialidades reais que residiam no sangue dos reis e criavam, por assim dizer, uma espécie real de homem. Em uma carta ao jovem filho de Frederico, o rei Conrado IV, por exemplo, o seu autor dizia:

> Os Príncipes, portanto, que carecem de conhecimento são muito mais maculados e conspurcados que pessoas comuns, já que a nobreza do sangue [real] é distinguida pela infusão de uma alma sutil e nobre que coloca os Príncipes à frente de outros homens suscetíveis de aprendizado.[60]

Não está bem claro que doutrina tinha em mente o autor dessas linhas ou a quais fontes recorria. Não era simplesmente a antropologia aristotélica, a doutrina da geração e hereditarismo, segundo a qual existe um poder ativo na semente masculina que deriva da alma do genitor e imprime-se no filho;[61] tampouco se trata da doutrina estóica dos "princípios seminais" do *genus humanum* em geral;[62] a idéia de uma alma especialmente refinada, "sutil e nobre" e infundida no sangue de príncipes, é, antes, sobrevivente do dogma hermético concernente à criação das almas de reis, mas parece discutível que essa doutrina fosse conhecida na época.[63]

Seja como for, um tipo peculiar de misticismo científico — irracional e material ao mesmo tempo — apoderava-se da florescente idéia de legitimismo dinástico. Pedro Dubois juntava argumentos astrológicos e climatológicos para demonstrar a superioridade da raça real francesa não só em relação à raça das pessoas comuns, mas também à de outros dinastas.[64] No mesmo período, as teorias francesas justificando o princípio dinástico produziam estruturas realmente intricadas de escolasticismo dinástico: uma dinastia que havia retornado ao sangue de Carlos Magno, reis santos gerando novos reis santos, uma raça fomentada por Cristo desde os primórdios da fé cristã, uma santíssima casa real

à qual Deus havia concedido um óleo celestial para a unção de seus reis e, certamente, uma estirpe real dotada de dons miraculosos que nem mesmo a Igreja podia pretender igualar.[65] Embora fosse difícil encontrar, na Inglaterra desse período, elaborações similarmente celebradas dos dotes místicos da casa real por meio da graça e da natureza, o direito hereditário à Coroa, por parte do primogênito, tornou-se, no entanto, profundamente arraigado como um "direito inalienável" e uma lei incontestável do reino, ainda que não escrita.[66]

O que importa aqui é o princípio de continuidade. Na Alta Idade Média, aparentemente seguindo a orientação da Igreja, a continuidade de um reino durante um interregno havia sido, por vezes, preservada por uma ficção: Cristo inseria-se na lacuna como *interrex* e garantia, mediante sua própria eternidade, a continuidade da realeza. A antiga fórmula de datar os documentos, *regnante Christo* — originária dos tempos das perseguições,[67] geralmente servindo como mera fórmula de devoção,[68] e então aplicada pelo papa Adriano I para indicar sua recusa de reconhecimento ulterior ao iconoclasta imperador bizantino —,[69] era ocasionalmente utilizada em períodos de interregno para datar documentos quando se dispunha dos anos de reinado de um rei. Falam por si mesmas as fórmulas por vezes muito específicas:

> Borgonha, carecendo de um rei, enquanto nosso Senhor Jesus Cristo reina aqui como em toda parte [...].
>
> No primeiro ano após a morte do Rei Rodolfo, enquanto Cristo reina na espera de um rei [...].
>
> Enquanto Cristo reina na expectativa de um rei [...].[70]

Em outras palavras, enquanto nenhum rei governa, Cristo governa. O verdadeiro governo era transferido para Deus, e o reino revertia ao divino Senhor supremo até que um novo rei fosse empossado.

Essa idéia aparentemente estranha, à qual a República Florentina recorreu, pela última vez, em 1528,[71] tinha seus riscos, pois a reversão do reino a Cristo tornava-se politicamente uma realidade ameaçadora quando o papa começava a chamar a si os direitos do *interrex* transcendental e a assumir como *vicarius Christi* uma posição de suserano sobre domínios seculares em períodos de interregno. Como sempre, isso começou com o império. Já no tempo de Gregório VII, encontramos, após a excomunhão de Henrique IV, documentos que trazem a data: *Domno nostro papa Gregorio Romanum imperium tenente*.[72] Em seguida, Inocêncio III, de modo um tanto casual, arrogava-se direitos imperiais durante uma vacância no império; Inocêncio IV tirava a conclusão hierocrática de que o império regressava a seu verdadeiro senhor na terra, o vigário de Cristo e, ao mesmo tempo, expandia vagamente essa pretensão, *regnis vacantibus*, também a outros reinos; por fim, Hostiensis juntava as pontas frouxas restantes e estabelecia solidamente a teoria do vicariato do interregno.[73] No século XIV, a teoria era

aplicada, em função de conveniência política, até aos domínios que a Santa Sé apenas *considerava* como vacantes, mas que, de fato, possuíam seus monarcas ordinários. Dessa forma, o vicariato do império de Eduardo III, que Luís da Baviera havia conferido ao rei inglês, era contestado pelo papa Benedito XIII porque invadia os direitos do papado.[74]

Naturalmente, essas e outras pretensões papais perdiam seu próprio fundamento em reinos nos quais, em conseqüência da continuidade da sucessão dinástica, os interregnos deixavam imediatamente de existir. O reinado do rei começava com a transmissão do predecessor ou, como na Inglaterra após 1308, um dia depois da morte do predecessor.[75] Daí em diante, a sucessão hereditária não sofreu, no âmbito teórico, nenhuma interrupção, de sorte que, por motivos de continuidade dinástica, podia-se afirmar que o corpo natural do rei "nunca morria": a dinastia, a "casa", assemelhava-se a uma entidade supra-individual comparável a uma *universitas* "que nunca morria". De qualquer modo, a ficção devota da era centrada em Cristo, relativa ao *interrex* divino que salvaguardava a continuidade do governo em tempos de interregno, tornara-se antiquada devido à continuidade por sucessão dinástica. Isso era verdade pelo menos com relação ao corpo natural da cabeça do corpo político. Entretanto, a continuidade do corpo político completo — cabeça e membros em conjunto — era preservada por outra ficção, a da sempiternidade da Coroa.

A COROA COMO FICÇÃO

Corona visibilis et invisibilis

Na Antiguidade, escreve Baldus, quando o Império Romano estava em seu apogeu, costumava-se dizer que o imperador, cuja coroa "material e visível" consistia de um diadema, tinha sua Coroa "invisível" imposta por Deus.[76] O que era válido para a dignidade eletiva do imperador romano, era válido também para a dignidade hereditária de um rei. Baldus igualmente distinguia duas coroas nas monarquias em que — segundo a Lei do Reino, e não segundo o Direito Romano — o filho sucedia ao pai por direito de primogenitura.

> [Com respeito à sucessão do] filho, não considero um intervalo de tempo; pois a *Coroa* lhe é passada em continuidade, embora a *coroa exterior* exija uma imposição da autoridade e a solenidade dos ritos.[77]

O que Baldus deseja expressar é bastante claro. Havia um círculo ou diadema material exterior e de ouro com que o Príncipe era empossado e adornado em sua coroação; e havia uma Coroa invisível e imaterial — abarcando todos os direitos e privilégios indispensáveis ao governo do corpo político — que era

perpétua e transmitida diretamente de Deus ou mediante o direito dinástico de herança. E também dessa Coroa invisível podia-se dizer: *Corona non moritur*.

Para confirmar a sempiternidade da Coroa invisível e a continuidade ininterrupta da sucessão dinástica, Baldus aplicava um argumento do Direito Privado à esfera do Direito Público, em consonância com a prática costumeira dos juristas. Citava a lei de herança das *Institutas*, de Justiniano: "E imediatamente por ocasião da morte do pai, a propriedade, por assim dizer, é continuada" — uma passagem assim comentada pela Glosa de Acúrsio: "Pai e filho são um, segundo a ficção do Direito".[78] A "unidade" de pai e filho e, com ela, a própria idéia complexa de identidade entre predecessor e sucessor tinham, portanto, raízes também na lei de herança: o rei moribundo e o novo rei tornavam-se um em relação à Coroa invisível e perpétua que representava a substância da herança. Por certo, era um conceito que chegava bem perto de identificar tecnicamente a dinastia com uma "corporação por sucessão", na qual sucessor e predecessor figuravam como a mesma pessoa com relação ao cargo ou dignidade personificada.[79] Por outro lado, contudo, era uma antiga propriedade conceitual do pensamento jurídico personificar a herança; ou seja, tratar a propriedade, quando passava do testante para o herdeiro, como uma pessoa.[80] Dessa forma, juridicamente, havia diversas possibilidades para personificar a Coroa imaterial e invisível, principalmente se sua perpetuidade estivesse vinculada à de uma monarquia hereditária, à continuidade dinástica sem quebra ou corte e, por assim dizer, sem troca de pessoas — a despeito de uma troca dos indivíduos mortais reinantes.

Apesar de todos esses refinamentos da jurisprudência da Baixa Idade Média, o conceito da Coroa imaterial originava-se de estratos não totalmente, ou apenas vagamente, associados ao pensamento legal. Nem sempre é fácil decidir se um autor referia-se à coroa visível ou à Coroa invisível. Em seu longo poema glorificando Reims e seu primeiro bispo, Saint Rémi, um poeta francês do século XIII, Richier, passava naturalmente a discutir uma das *cimelia* do tesouro da catedral — o frasco contendo o bálsamo sagrado por cuja infusão os reis da França sobrepujavam a todos os outros ungidos que tinham de comprar seus ungüentos de coroação "na botica".[81] Esse bálsamo celestial, declarava Richier, tinha sido enviado das alturas *por la corone deffendre*; Deus em pessoa havia santificado "rei, coroa e reino"; por último, os franceses estavam fadados a amar mais a coroa que a mais preciosa relíquia, porque os que morriam em defesa da Coroa seriam salvos na outra vida.[82]

Obviamente, não podemos ter certeza sobre se o poeta referia-se à coroa material dos reis franceses, que continha realmente um espinho da Coroa de Espinhos e era, portanto, também uma relíquia sagrada,[83] ou tinha em mente a Coroa imaterial da França, a Coroa política em abstrato. Parece, contudo, que, nesse caso, as coroas material e imaterial estavam fundidas uma na outra; e a

fronteira entre o objeto visível de veneração e a idéia invisível era tão nebulosa aqui como em relação à Coroa da Hungria, por exemplo, que era, a um só tempo, a relíquia sagrada visível do primeiro rei cristão da Hungria, santo Estêvão, e o símbolo invisível e supremo da monarquia húngara.[84] Uma vez que o poeta francês mencionava a "Coroa" juntamente com a unção, pode haver uma tendência a identificá-la com a coroa de ouro colocada na cabeça do rei ungido; contudo, a "defesa da Coroa" e a recompensa celestial para os "mártires da Coroa" colocariam as insígnias no lugar da *patria* francesa. Mas, de fato, faria diferença muito grande se um homem se expusesse e encontrasse a morte em defesa da relíquia tangível do *corpus mysticum* da fé, ou em defesa do símbolo intangível do *corpus mysticum* do reino, uma vez que ambos eram uma coisa só? A própria indefinição do símbolo pode ter sido seu maior valor, e a nebulosidade a verdadeira força da abstração simbólica.[85]

Foi apenas por coincidência que o Cabido da catedral de Reims, a catedral de coroação dos reis franceses, recebeu, em 1197, uma carta do rei Filipe II pedindo aos cônegos, que não lhe deviam nenhum serviço, emprestar-lhe apoio militar *tam pro capite nostro, tam pro corona regni defendenda*, "para a defesa de nossa cabeça, bem como da Coroa do reino".[86] A antítese de *caput nostrum* e *corona regni* dificilmente autoriza especulação quanto a se era feita referência à Coroa imaterial ou à coroa material na cabeça do rei: em ambos os casos, teria sido a Coroa como símbolo do reino como um todo. É mais fácil tomar uma decisão inequívoca quando se considera a resposta dos cônegos de Reims em uma ocasião posterior, pois estes, então, admitiam que deviam serviço militar ao rei "para a defesa da Coroa e do reino".[87] Os cônegos simplesmente se valiam de uma frase-padrão que pode ser remontada, pelo menos, a Suger de Saint-Denis que, em 1150, garantia ao rei Luís VII a lealdade que os magnatas deviam "ao reino e à Coroa".[88] Nesse caso, bem como em um grande número de cartas-régias, em que o termo "Coroa" era empregado em um sentido fiscal,[89] não há a menor sombra de dúvida de que "Coroa" indicava algo mais geral que o elo de ouro adornando a cabeça do rei.

É preciso não exagerar as dificuldades de definição. Tanto Suger como os cônegos de Reims obviamente empregavam o termo "Coroa" como algo não idêntico a "reino", ainda que intimamente associado ao mesmo. Por outro lado, "Coroa" também não era absolutamente idêntica a "rei": Filipe II distinguia claramente entre sua cabeça física e a "Coroa do reino" que adornava sua cabeça. Em outras palavras, "Coroa" era distinta tanto de *rex* como de *regnum*. Era algo diferente de rei e reino, embora não separada de nenhum dos dois; e era algo que rei e reino tinham em comum, embora não fosse absolutamente idêntico a estes. Não é possível argumentar que se tratava de redundância retórica: em ambos os casos ("cabeça e Coroa" e "reino e Coroa") havia algo a ser expresso e que, ao

que parece, não seria abarcado isoladamente nem por rei, nem por reino. A solução, contudo, pode não estar longe. Na expressão "cabeça e Coroa", a palavra Coroa servia para adicionar algo ao corpo puramente físico do rei e enfatizar que se queria dizer mais que o "corpo natural" do rei; e na expressão "reino e Coroa", a palavra Coroa servia para eliminar o aspecto meramente geográfico-territorial do *regnum*[90] e para enfatizar inequivocamente o caráter político de *regnum* que incluía também o valor emocional de *patria* — "a Coroa do reino é a *patria* comum" era a opinião de juristas citados por Jacques de Révigny, cujo contemporâneo, William Durand, justificava as medidas extraordinárias do rei "para a defesa da *patria e Coroa*".[91] Em suma, em oposição à mera *physis* do rei e à mera *physis* do território, a palavra "Coroa", quando acrescentada, indicava a *metaphysis* política da qual participavam tanto *rex* como *regnum*, ou o corpo político (ao qual ambos pertenciam) em seus direitos soberanos. Pode ser útil também evocar o fator talvez decisivo: o valor de perpetuidade inerente à Coroa, pois esta, por sua perpetuidade, era superior ao *rex* físico, já que era superior ao *regnum* geográfico embora, ao mesmo tempo, estivesse em pé de igualdade com a continuidade da dinastia e a sempiternidade do corpo político.

A Coroa fiscal

Se realmente foi no tempo do abade Suger, por volta de 1150 ou um pouco antes, que a idéia da Coroa "invisível" foi introduzida na terminologia política da França, seu desenvolvimento teve um início claramente simultâneo na França e na Inglaterra. A evidência para a Inglaterra remete-nos ao tempo de Henrique I. Logo de início, contudo, deve-se mencionar que, na Inglaterra, "Coroa" dificilmente possuía aquele toque "patriótico" — pelo menos, não nos documentos oficiais — que era tão característico de tudo que Suger de Saint-Denis fazia ou dizia. Na Inglaterra, "Coroa" pertencia, em primeiro lugar, à esfera da administração e do direito. Na carta-régia de Henrique I para a cidade de Londres, de 1130 ou 1133, a palavra ocorre na expressão *placita coronae*, "pleitos da Coroa".[92] Figurava como algo bastante comum e não se restringia apenas à Carta-régia de Londres, como mostra o registro anual do Tesouro britânico, embora, por algum tempo, a expressão *placita regis*, "pleitos do rei", seja encontrada como alternativa.[93] O registro anual de Henrique menciona até um depositário dos pleitos da Coroa;[94] e embora seja habitual situar o início oficial do cargo de "Coroner"* (*custos placitorum coronae, coronator*) em 1194, com o assim chamado *Iter* (mais explicitamente, a *Forma procedendi in placitis Coronae Regis*),[95] não há dúvida de que o cargo em si remonta a uma data anterior.[96]

(*) Embora atualmente a palavra *coroner* signifique "médico-legista", preferimos deixar a palavra no original, que significava "oficial da Coroa". (N. T.)

Simultaneamente, encontra-se o termo "Coroa" empregado em sentido mais fiscal e referente aos domínios reais. Em 1155, ano seguinte à sua ascensão, Henrique II revogou distritos, castelos e herdades *quae ad coronam pertinebant*,[97] e, em Northampton, em 1176, alertou seus juízes itinerantes para cuidarem de todos os direitos e coisas "pertencentes ao Senhor Rei e sua Coroa" (*spectantes ad dominum regem et coronam eius*).[98] Não seria justificável tomar essa frase simplesmente como pleonasmo. Por certo, para o próprio Henrique II, quase não fazia diferença se as coisas lhe pertenciam por direito do rei ou por direito da Coroa. Algumas vezes, o primeiro pode ter-lhe sido mais vantajoso, outras vezes, o segundo. No entanto, ao erigir um domínio real como entidade administrativa apartada das terras correspondentes às dependências feudais, Henrique II certamente lançara as bases do *fiscus* que, em pleno século XIII, "foi separado, como algo para a utilidade comum, da pessoa do rei".[99] Além disso, ao categorizar o domínio real como entidade pertencente à Coroa, Henrique II, intencionalmente ou não, levou os funcionários, por sua vez, a distinguirem mais cuidadosamente que antes, entre direitos da Coroa e direitos do rei.[100] No *Dialogue of the Exchequer*, um tratado semi-oficial escrito em 1177, encontra-se a distinção entre ocupantes principais que detêm "o que pertence à Coroa" e aqueles "que recebem do rei um feudo de cavaleiro não por direito da Coroa real mas pelo de alguma baronia".[101] Em si mesma, a distinção entre o que pertence *ad coronam* e o que pode ser recebido *de rege* não era inteiramente nova. Substancialmente, a diferença entre *terra regni* e *terra regis* remonta aos tempos anglo-saxões quando, ocasionalmente, o rei podia até conceder, ou "registrar", terra para si mesmo, ainda que provavelmente sem consciência das premissas constitucionais e legais complicadíssimas implicadas em uma transação desse tipo.[102] Apesar disso, *terra regni* tornava-se agora algo pertencente *ad coronam* e, com isso, a noção de Coroa foi contraposta ao rei.

Ao final do século XII, as distinções entre Coroa e rei começaram a ser racionalizadas sob a influência do pensamento legal. Pleitos nos quais o rei era o queixoso haviam sido arrolados na jurisprudência anterior.[103] Glanvill, contudo, abria seu tratado, *On the Laws and Customs of the Realm of England*, com as palavras: *Ad coronam domini regis pertinent ista* e, em seguida — embora de modo um tanto deficiente em sua seção sobre Direito Criminal, que Bracton mais tarde abordou extensamente[104] —, referia-se às *leges*, as leis de Justiniano, a fim de discutir o crime de *laesa maiestas*.[105] Referia-se também às *purprestures*, multas por invasão de terras reais, como algo pertinente *ad coronam* porque as coisas públicas — utilidades como estradas, águas ou praças públicas — estavam envolvidas, tal como os penhores pertenciam *ad coronam* se estivesse em causa a paz pública.[106] No tratado de Glanvill, "Coroa" não era simplesmente sinônimo de rei: Coroa referia-se à esfera pública e à utilidade comum. A medi-

da do cuidado com que as palavras eram escolhidas, não obstante inúmeras inconsistências na época e posteriormente, pode ser captada a partir dos éditos aos tribunais espirituais, citados por Glanvill: são invariavelmente tratados como pleitos pertinentes não exclusivamente à Coroa, mas à Coroa *e* à Dignidade real, *ad coronam et dignitatem meam pertinent*.[107] Não se trata de uma formulação casual, pois, embora a fórmula seja utilizada de modo cada vez mais freqüente e generalizado no século XIII, descobre-se que também Bracton, sempre que estavam em jogo relações com os tribunais eclesiásticos, referia-se ao mesmo tempo à Coroa e à Dignidade real. Era aparentemente "obrigatório" citar a Coroa juntamente com a Dignidade real em casos que envolviam questões eclesiásticas, ao passo que, em outras ocasiões, isso era "facultativo".[108] Nada seria mais errôneo, contudo, que alegar tautologia retórica por parte da chancelaria que emitia os éditos. Isso porque, embora não pudesse haver nenhuma dúvida de que todos os pleitos concernentes à competência dos tribunais cristãos ou dos tribunais seculares fossem pleitos *a priori* da Coroa, uma vez que afetavam a esfera pública, a chancelaria aparentemente sustentava que esses casos afetavam também o cargo ou dignidade do rei como rei, sua soberania ou "realeza". Provavelmente era como se a chancelaria papal distinguisse entre *sancta sedes* e *papatus*.

Em outros aspectos, as órbitas da Coroa e do rei certamente nem sempre eram demarcadas com a clareza e consistência desejadas e, em documentos de "caráter misto" — como, por exemplo, o *Iter* —, encontram-se direitos feudais intercalados por direitos régios, ao passo que, em outras ocasiões, coisas pertencentes "casualmente" ao rei são tratadas em paralelo àquelas pertencentes "permanentemente" à Coroa.[109] Bracton, que possuía uma mentalidade já muito mais centrada no governo e estava bastante familiarizado com conceitos corporativos,[110] esclareceu admiravelmente o complexo problema de distinguir entre o que servia ao rei e o que pertencia inalienavelmente à Coroa, em função da utilidade pública e da totalidade do governo.[111] Deve-se lembrar que a revogação de propriedade e direitos alienados da Coroa havia sido iniciada por Henrique II imediatamente após sua ascensão. Henrique, após o reinado confuso e danoso do rei Estêvão, teria sido o último a ignorar o que significava "alienação". No entanto, a terminologia legal arrastava-se atrás da prática administrativa, e noções como "prescrição" ou "inalienabilidade", ainda em estágio formativo durante seu reinado, não eram aplicadas tão prontamente como o seriam em período posterior.

A formulação clara do princípio de não-alienação na Inglaterra, e sua postulação como lei fundamental de governo, ocorreu no período por volta de 1200. Logo após a virada do século, um anônimo londrino elaborou um tratado legal, conhecido como as *Leges Anglorum*, que teve partes inseridas ou interpoladas

na terceira versão das assim chamadas Leis de Eduardo, o Confessor.[112] A obra reflete certo conhecimento de direito, mas reflete, sobretudo, os ideais glamourosos da lenda arturiana, em cujo contexto Godofredo de Monmouth tantas vezes evocava a idéia da "monarquia da ilha inteira" que fora obtida por direito hereditário e consolidada, com todos os seus pertences de além-mar, pelo diadema de Constantino.[113] Esse autor anônimo tinha a extravagância de falar incessantemente da "Coroa da Britânia". Afirmava que "por direito da excelência da Coroa, [a Britânia] devia ser antes chamada de Império que de reino", e que a Coroa possuía direitos vastos e inalienáveis: "A terra universal e total e as ilhas pertencem à Coroa", inclusive até a Noruega, porque, com base na lenda arturiana, "a Noruega foi para sempre confirmada à Coroa da Britânia".[114] Nesse ponto, a Coroa começa a coincidir com as idéias de reino e nação, pressagiando também, com a teoria do *rex-imperator*, as de soberania imperial e objetivos imperiais.[115] A verdadeira importância desse autor, contudo, deve ser buscada na passagem na qual imputa a Eduardo, o Confessor, o juramento de restabelecer todos os direitos, dignidades e terras que seus predecessores "alienaram da Coroa do reino", e de reconhecer como seu dever "observar e defender todas as dignidades, direitos e liberdades da Coroa deste reino em sua totalidade".[116]

Inalienabilidade

A partir daí, a idéia de uma Coroa impessoal, representando direitos e aspirações fundamentais do país, começou a afetar e moldar questões constitucionais cuja importância eclipsava a do mito, da lei ou do fisco. Um juramento — e isso seria um juramento de coroação — contendo, conforme sugerido pelo autor das *Leges Anglorum*, alguma cláusula específica na qual o rei prometia não alienar direitos e posses da Coroa e recuperar o que havia sido perdido, era desconhecido no rito de coroação inglesa por volta de 1200. Mas, se um juramento dessa ordem era algo inteiramente desconhecido naquele período, é uma questão muito diferente. De fato, existe razão para crer que o habitual juramento tripartite — que, com ligeiras variações, sobrevivera desde os tempos anglo-saxões e Bracton ainda citava como válido — pode realmente ter sido ampliado por uma quarta cláusula concernente à não-alienação. Essa cláusula teria sido adicionada em 1216, na coroação de Henrique III, ainda que não tivesse sido codificada.[117] Seja como for, o papa Gregório IX referiu-se por duas vezes a um juramento que, segundo dizia, Henrique III prestara, *ut moris est*, em sua coroação, e no qual o rei havia jurado manter os direitos de seu reino e revogar o que havia sido alienado.[118] A existência de semelhante juramento adicional torna-se certeza no reinado de Eduardo I; o próprio rei mencionou, pelo menos oito vezes, que, pelo juramento assumido em sua coroação, era "constrangido" a

conservar os direitos da Coroa — mas essa cláusula adicional, mais uma vez, não foi registrada.[119]

Embora as fontes inglesas não propiciem mais que evidência indireta sobre uma promessa adicional concernente à inalienabilidade, a prática do Direito Canônico oferece uma pista ou, pelo menos, uma compreensão melhor daquilo a que as cartas papais e régias se referiam. Sem entrar no nível do detalhe, será suficiente resumir aqui uma discussão técnica e circunstancial feita em outro trabalho.[120]

Sob a influência do Direito Feudal, que começou a se disseminar nos Estados da Igreja durante o século XI,[121] e sob o impacto das bem conhecidas tendências imperiais que transformaram a administração da Igreja em uma monarquia papal centralizada, o antigo juramento de cargo prestado por bispos, conforme determinado pelo *Liber Diurnus*, foi substituído por uma nova forma.[122] Já se observou que após a reforma da Igreja, no século XI, a velha *professio fidei* transformara-se em um *iuramentum fidelitatis*, e que essa mudança afetara também a esfera secular: a *promissio* de coroação do rei foi gradualmente transformada em um *iuramentum* de coroação.[123] Embora os antigos formulários do *Liber Diurnus* exigissem dos bispos principalmente compromissos em assuntos de fé e devoção à cabeça papal da Igreja, o novo juramento era um juramento administrativo de serviço e lealdade, no qual a palavra "fé" não mais ocupava lugar.[124]

A mais antiga forma do novo juramento remonta a 1073. É o juramento que o arcebispo Wibert de Ravenna, em sua consagração, prestara ao papa Alexandre II, uma vez que os três arcebispos do norte da Itália (Ravena, Milão e Aquiléia) eram consagrados pelo papa em pessoa.[125] O juramento continha sete cláusulas, das quais as três últimas referiam-se exclusivamente a certos deveres episcopais: recepção de legados papais, presença nos sínodos e visitas anuais ao *limina Apostolorum*.[126] As quatro iniciais, contudo, seguiam o modelo do juramento feudal de fidelidade, exposto já em 1020 por Fulbert de Chartres em uma carta que mais tarde foi incluída tanto no *Decretum* de Graciano como nos *Libri feudorum*; a mais antiga forma existente do juramento feudal parece ser a de Robert Guiscard, jurando fidelidade ao papa Nicolau II, em 1059.[127] O bispo, segundo o novo juramento, jurava fidelidade a são Pedro, à Igreja e ao papa, inclusive aos papas sucessores; abjurava atos de traição, prometia sigilo no concílio e jurava defender o *papatus Romanus* e as *regalia sancti Petri*. Embora o novo juramento episcopal não implicasse nem vassalagem nem posse — com relação às *spiritualia*, isso teria sido simonia[128] —, a influência geral do pensamento feudal é bastante evidente. Em um aspecto, contudo, os juramentos impostos pela Santa Sé mostravam um evidente desvio das normas feudais: a defesa do senhor pessoal, o papa, foi complementada por uma defesa do *papatus Romanus* impessoal, uma denominação dificilmente mais velha que a de *regalia Petri*.[129]

O juramento de Wibert de Ravenna tornou-se a "forma-padrão" que, com as devidas alterações, iria servir também a muitos outros propósitos.[130] Foi incluído, com poucas alterações insignificantes, no *Liber Extra* do papa Gregório IX, em 1234, e, com isso, tornou-se Lei oficial da Igreja.[131] Ainda não continha mais que sete cláusulas. O que é surpreendente, então, é encontrar, por volta de 1200, evidências dispersas de uma cláusula adicional. Em uma decretal do papa Celestino III (1191-8), por exemplo, que se originava de uma carta dirigida ao arcebispo Guilherme de Ravenna, o arcebispo era lembrado de seu "juramento de fidelidade" pelo qual "era obrigado a não alienar nada da Santa Sé".[132] Da mesma forma, o papa Inocêncio III, sucessor de Celestino, lembrava o arcebispo de Milão, em uma carta que também se tornou uma decretal, que o arcebispo era "tido como 'constrangido' por seu juramento a não reenfeudar novamente sem consulta prévia ao papa".[133]

É notável o paralelo com a Inglaterra: nesta, um juramento oficial de apenas três cláusulas e, todavia, a menção de uma cláusula de não-alienação; em Roma, um juramento oficial de sete cláusulas, embora também haja menção de certa cláusula adicional de não-alienação. Contudo, a evidência em relação a Roma é mais auspiciosa que a evidência em relação à Inglaterra, pois, para a primeira, conhecem-se realmente formas contendo a "oitava cláusula". Apenas começam a aparecer no período do papa Gregório IX e a forma mais antiga até agora conhecida refere-se, por acaso, ao arcebispo Edmund Abingdon de Canterbury, consagrado em 1234.[134] Nessa oitava cláusula, que era simplesmente aditada à sétima cláusula do juramento-padrão, o arcebispo jurava que não venderia, abriria mão, empenharia, reenfeudaria ou, de outro modo, alienaria, "sem haver consultado o pontífice romano", a propriedade pertencente *ad mensam archiepiscopatus*, ou seja, pertencente às "posses mensárias do arcebispado", que serviam ao sustento do arcebispo e alguns outros propósitos.[135] A medida na qual a cláusula de não-alienação era percebida como "adicional" torna-se muito clara quando se considera outra forma, referente ao arcebispo de Auch, Amanieu de Armagnac, ordenado em Roma em 1263. Tal como o código no qual foi transmitida, a forma do juramento é um tanto arcaica, refletindo usos do século XII, isto é, da época da decretal de Celestino III. A essa altura, encontram-se as sete cláusulas habituais do juramento-padrão, concluídas (conforme determinado no *Liber Extra*) pelas palavras "Assim Deus me ajude" (*Sic me deus adiuvet*) e, então, seguindo-se *depois* dessa confirmação final e sem relação orgânica com o juramento em si, vem a promessa de não-alienação, que, nesse caso, referia-se não só à propriedade mensária da sé, mas a todas as propriedades, posses e objetos religiosos de valor *que iuris sunt N. ecclesiae*. Além disso,

o arcebispo prometia a revogação de todos os direitos e propriedades que tivessem sido alienadas de seu arcebispado.[136]

Parece que o Direito Canônico dispunha sobre um juramento episcopal-padrão de sete cláusulas, mas que, em certas situações, era anexada uma oitava cláusula, abjurando alienação e prometendo revogação de propriedades pertencentes como tal à sé. Nesse ponto, as glosas são interessantes porque lançam luz sobre o procedimento. Bernardo de Parma, que elaborou a *Glossa ordinaria* ao *Liber Extra* por volta de 1245,[137] comentava sobre a decretal de Celestino III: "Todo bispo que está *imediatamente abaixo do papa* jura a este que não alienará propriedade da Igreja, nem a concederá novamente a título de posse".[138]

Um século mais tarde, Baldus, comentando o juramento-padrão de sete cláusulas das Decretais, acrescentava, bem ao fim de sua interpretação, um breve comentário:

> O *Liber Extra* observa que os *exempti* devem jurar também (*etiam*) que não alienarão propriedade da Igreja sem haver consultado o papa [referência à decretal de Inocêncio III].[139]

Em outras palavras, os glosadores sugerem que certos bispos devem prestar um juramento adicional concernente à não-alienação, embora semelhante juramento não esteja registrado no corpo do Direito Canônico. O grupo de bispos obrigados por essa oitava cláusula eram designados como *exempti* ou *immediate sub papa*. Ora, aqueles que estavam *nullo medio* diretamente abaixo do papa eram: em primeiro lugar, os sufragâneos papais da própria província eclesiástica do papa; em segundo lugar, os arcebispos de Ravena, Milão e Aquiléia no comando das três províncias eclesiásticas do norte da Itália — dentro do *pomerium* do poder papal, por assim dizer; em terceiro lugar, certos bispados isentos, tais como Bamberg, Puy, as sés corsas, e muitos outros que, por um motivo ou outro, dependiam *nullo medio* da Santa Sé. A esses foram adicionados, no mais tardar, durante o século XIII, a maioria dos metropolitanos e outros recipiendários do *pallium*, que estavam igualmente *nullo medio* abaixo do papa, embora nem todos tivessem de jurar a oitava cláusula.[140] Em outras palavras, aqueles que eram, por assim dizer, "vassalos diretos" do papa tinham de abjurar a alienação das propriedades de seu *episcopatus*.

O procedimento canônico observado em Roma por volta de 1200 talvez esclareça a prática a que tão freqüentemente se aludia na Inglaterra. Ao juramento tradicional-padrão das três cláusulas, aparentemente fora adicionada uma cláusula de não-alienação, sem registrá-la no código legal. Sua ausência não deve mais provocar surpresa, pois a cláusula correspondente também ficou ausente do juramento-padrão das decretais. Além do mais, a adição da cláusula de não-alienação ao procedimento inglês de coroação encontra uma explicação plausível: o cardeal Guala Bicchieri, que em 1216 administrou,

como legado papal, o juramento a Henrique III,[141] simplesmente seguia a prática que lhe era conhecida, porque até então observada em Roma: *exempti*, que eram *nullo medio* abaixo do papa, juravam não só o juramento-padrão, mas prometiam também, e adicionalmente, não alienar propriedades de seu *episcopatus*. O *episcopatus* impessoal, naturalmente, era prudentemente substituído pela *corona* impessoal; mas, em outras circunstâncias, o rei inglês e "vassalo direto" da Santa Sé era tratado — pelo menos, com relação ao juramento adicional de não-alienação — como os "vassalos diretos" do episcopado, os *exempti*.

Questões laterais, ainda que possam ser importantes em outros contextos, não serão aqui consideradas. Seria certamente legítimo indagar se a cláusula adicional era anexada ao devido juramento de coroação ou, antes, ao juramento de fidelidade prestado ao papa; ou perguntar se o rei João, em 1213, prestou esse juramento de não-alienação.[142] Mas essas questões não são realmente relevantes: antes de 1216, em hipótese alguma o juramento canonista de abster-se da alienação de propriedade da Coroa poderia estar vinculado a um cerimonial de coroação. Outro ponto, contudo, é relevante e está associado ao que talvez possa ser denominado "semântica constitucional", sendo muito esclarecedor com relação ao desenvolvimento constitucional em geral. Um juramento feudal havia sido adotado pela Igreja. Transformara-se em juramento episcopal na época em que a monarquia papal estava em seu estágio formativo. Graças a essa apropriação pela Igreja, contudo, o juramento feudal de vassalagem se tornara um juramento de serviço obrigando o bispo, não como um vassalo, mas como "funcionário", e obrigando-o não só ao papa mas também à instituição abstrata, o *papatus*, e à própria função do bispo, o *episcopatus*. Por fim, esse juramento tornado eclesiástico, e agora pseudofeudal, retornava ao Estado secular sob um novo disfarce, como um juramento de serviço instando o rei, bem como seus funcionários, a proteger uma instituição impessoal que "nunca morre", a Coroa.

A influência canonista no conceito de Coroa iria continuar na Inglaterra. Quatro anos após a coroação de Henrique III, em 1220, o papa Honório III escreveu ao arcebispo de Kalocsa, metropolitano do sul da Hungria, sobre certas alienações autorizadas pelo rei André II da Hungria. O rei, escreveu Honório, havia agido em prejuízo de seu reino e contra sua honra, e deveria ser conclamado a revogar as alienações, uma vez que "em sua coroação, ele [o rei da Hungria] havia jurado manter ilesos os direitos de seu reino e a honra de sua Coroa".[143] Essa carta também passou para o *Liber Extra*, de sorte que suas idéias básicas tornaram-se Lei obrigatória da Igreja. É possível que o rei André II da Hungria (1205-35) tivesse assumido realmente um juramento de não-alienação em sua

coroação; em sua "Bula de Ouro", de 1222, editada após muitos anos de disputa com magnatas e bispos, fizera, de fato, um tipo específico de promessa de não-alienação, e a Santa Sé, nos anos seguintes, referiu-se diversas vezes ao juramento de coroação de André.[144] Mas, se o rei húngaro assim o fez ou não, é de importância secundária, comparado ao fato de que a Santa Sé visivelmente prosseguia então na suposição de que algum tipo de juramento de não-alienação costumava ser prestado por um rei em sua coroação, tal como era prestado por um grupo de príncipes do alto escalão da Igreja em sua consagração. Em outras palavras, em Roma, a existência de certas obrigações reais em relação à Coroa impessoal — análogas às obrigações de um bispo para com sua Sé — era tida como certa em uma época em que essa idéia mal havia ainda penetrado o pensamento político secular. "Como é o costume", *ut moris est*, escreveu Gregório IX, em 1235, a Henrique III[145] — segundo a suposição da Santa Sé, costume provavelmente não só com relação à Inglaterra e Hungria, mas geral. Ainda que se possa facilmente demonstrar que essa suposição estava substancialmente errada — com relação à França,[146] por exemplo — não há motivo para duvidar de que, na Inglaterra, o legado papal, Guala, tivesse zelado para que os fatos correspondessem à suposição papal, bem como à prática curial em geral. Assim, em decorrência da rendição do rei João à Santa Sé e de uma suposição objetivamente incorreta da parte da Santa Sé, a doutrina canonista de "inalienabilidade" havia sido formulada e, de fato, convertida em norma, muito antes na Inglaterra que na maioria dos outros países.

Se a influência do Direito Canônico pode ter sido menos evidente com relação a Henrique III, não existe nenhuma dúvida com relação a Eduardo I. Não foi depois de sua época que a decretal de Honório III, mencionando em termos inequívocos os direitos inalienáveis da Coroa, começou também a entrar em vigor. Quando Eduardo, dez meses após sua coroação, referiu-se pela primeira vez a seu juramento de coroação, seu escrevente citava literalmente a decretal honoriana dizendo que o rei era obrigado "a manter ilesos os direitos do reino".[147] Por certo, Eduardo I achou mais conveniente referir-se à cláusula de não-alienação de seu juramento de coroação a fim de refutar pretensões papais em geral e, ao mesmo tempo, buscar apoio papal contra o baronato e, por isso, reiterava que estava "constrangido" por seu juramento a manter os direitos da Coroa, a proteger a Coroa contra diminuição e a preservar o *status coronae*.[148] Até 1307, o ano de sua morte, Eduardo I mencionava seu juramento de coroação e seu dever de preservar os direitos da Coroa.[149] Um ano depois, e de fato um tanto inesperadamente, surge nova citação da decretal de Honório III, dessa vez ligada diretamente ao juramento de coroação de Eduardo II. No *Liber Regalis*, um livro litúrgico que pode até ter sido utilizado na coroação de 1308, diz uma nota adicional: "Faça-se saber que o rei, em sua coroação, deve jurar manter ilesos os direitos

da Coroa". É fácil reconhecer o palavreado da decretal honoriana; de fato, o erudito comentarista citava explicitamente e de uma forma juridicamente correta o *Liber Extra*.[150] Não é possível dizer se Eduardo II ainda prestara ou não o mesmo juramento de não-alienação; a quarta cláusula, então realmente adicionada ao seu juramento de coroação, tinha uma intenção diferente e sua promessa de não-alienação tem de ser extraída da referência às Leis do Confessor contidas na primeira cláusula reembaralhada.[151] O próprio Eduardo II, contudo, parece ter se referido, em uma ocasião, a um "juramento que havia prestado de manter as leis da terra e os bens da Coroa",[152] e a nota no *Liber Regalis* mostra, pelo menos, o quanto a idéia da promessa de não-alienação do rei estava profundamente arraigada na mentalidade do clero — tão profunda quanto certamente o estava na mentalidade dos juristas do século XIV. "Observe-se", escreveu Baldus, "que todos os reis do mundo, em sua coroação, devem jurar conservar os direitos de seu reino e a honra da Coroa" — uma asserção que, indubitavelmente, era verdadeira na segunda metade do século XIV, quando Baldus escreveu.[153] Mas os juristas notavam também o paralelismo entre os juramentos real e episcopal. Já a *Glossa ordinaria* sobre a decretal honoriana indica que também os bispos, e não só os reis, tinham de prometer não alienar.[154] Lucas de Penna, escrevendo nos anos 50 do século XIV, sustenta que bispos e reis são "equiparados" em termos de seus juramentos concernentes à alienação.[155] E seu contemporâneo, Petrus de Ancharano afirma de modo bem linear: "O rei, no momento de sua coroação, jura não alienar as coisas de seu reino; similarmente, os bispos juram [não alienar] os direitos de seu bispado".[156]

Mais ou menos nessa época — isto é, fins do século XIV ou começo do XV — a cláusula de não-alienação finalmente entrou para o registro escrito na Inglaterra, ainda que de uma forma espúria: surgia em um formulário baseado no juramento de coroação de Eduardo II, ao qual fora acrescentada a promessa de não-alienação exigida pelas *Leges Anglorum*. Uma vez que esse curioso juramento surgiu impresso, no século XV, em um *Book of Statutes*, acabou por alcançar reconhecimento oficial.[157] Seja como for, a influência do Direito Canônico — tanto na Inglaterra como em outros lugares — no desenvolvimento e articulação da idéia de inalienabilidade e, portanto, da noção de "Coroa" como algo distinto da pessoa do rei manifesta-se como um fato consolidado e dificilmente questionável.[158]

Coroa e "universitas"

A influência canonista não estava confinada ao juramento *do* rei; afetava também o juramento *ao* rei. No curso de suas negociações com o rei João, o papa Inocêncio III deu a garantia de que o arcebispo Langton, juntamente com seus diocesanos, prometeriam ao rei, por juramento e por escrito, não permitir que

ninguém tramasse ou atentasse "contra sua pessoa [do rei] ou contra a Coroa".[159] É verdade que a expressão "rei e Coroa" havia sido repetidas vezes empregada anteriormente. Mas a versão papal *contra personam vel coronam*, distinguindo entre pessoa e instituição, é muito mais específica: mostra como o papa compreendia e interpretava "rei e Coroa" e desfaz toda possibilidade de tomar as duas palavras significando tautologicamente a mesma coisa. Sem dúvida nenhuma, o papa discriminava entre pessoa e Coroa. Pode-se supor que, no curso do século XIII, quando os bispos ingleses continuavam a prestar um juramento "ao rei e Coroa",[160] a diferença entre o rei pessoal e a instituição impessoal não fosse entendida com menos clareza que a de Inocêncio III. Seja como for, percebe-se que a noção de Coroa, introduzida na Inglaterra durante o século XII principalmente em assuntos fiscais e legais, começava a ganhar nova atualidade sob o impacto de conceitos do Direito Canônico e a assumir conotações constitucionais que não possuía antes.

Atendendo à exigência do papa Inocêncio, apenas os bispos juravam proteger a Coroa. Logo eram seguidos, contudo, pelos outros membros representantes da parte governante do corpo político: ou seja, os funcionários do rei e os senhores feudais. Matthew Paris, que em seus escritos alude freqüentemente à Coroa, conta que, em 1240, o escrivão do rei encarregado do selo, mestre Simão, o Normando, sendo também capelão papal e freqüente emissário para Roma, recusou-se a selar uma carta-régia porque achara seu conteúdo contrário ao interesse da Coroa (*contra coronam*), e tem-se sugerido que talvez houvesse jurado não só dar bom conselho, mas também conter-se de atos de degradação da Coroa.[161] Dispõe-se de um formulário de juramento de cargo com esse teor, ainda que de um período posterior: no juramento dos conselheiros de 1307, os membros do conselho do rei foram obrigados a jurar que "conservariam e manteriam, salvaguardariam e restabeleceriam os direitos do rei e da Coroa"; além disso, que "apoiariam a Coroa ao máximo de sua competência e de maneira leal"; e, ainda, que não participariam na corte ou conselho *ou le Roy se decreste de chose qe a la Corone appent*.[162] Tal como no caso de Simão, o Normando, existia obviamente a suposição de que o rei poderia destituir a Coroa e que os conselheiros eram obrigados a proteger a Coroa mesmo contra o rei. Rei e Coroa não eram mais a mesma coisa.

Além disso, cartas do rei Eduardo I e dos magnatas para a Santa Sé revelam que os magnatas também prestavam um juramento "em defesa da dignidade real e da Coroa"; e se essas cartas forem confiáveis em relação à expressão do juramento, os magnatas podem mesmo ter se valido de modelos canonistas quando declaravam que "pelos compromissos de seu juramento eram constrangidos a preservar e defender os direitos da Coroa".[163] Reconhecidamente, pode ter tido pouca significação prática o fato de que, em 1258, a revolucionária "Plebe da

Inglaterra" jurasse em Oxford apoio mútuo entre si, embora "mantendo a fé no rei e na Coroa".[164] No entanto, a um exame mais acurado dos poucos documentos aqui referidos, reconhece-se que mesmo sem esse juramento de Oxford, ou melhor, a despeito dele, normalmente era a "comunidade do reino" que jurava à Coroa, uma vez que rei, conselheiros, funcionários e senhores espirituais e seculares prestavam em consonância o mesmo juramento de manter os direitos da Coroa; e juntos, e com o rei como sua cabeça, afinal, representavam e eram a "comunidade do reino", a *universitas*. Igualmente e utilizando termos similares, eram todos constrangidos a proteger a Coroa como algo superior a todos eles e como algo que todos tinham em comum. Na Coroa, portanto, e pelo juramento à Coroa, unia-se a "Plebe da Inglaterra" — pelo menos a parcela responsável do reino.

Dessa forma, isso pode propiciar o pano de fundo necessário para considerar a carta muito esclarecedora que Eduardo I, em 1275, escreveu ao papa Gregório X sobre pagamento de tributo feudal para Roma. Na verdade, a carta é muito significativa. Sua observação estrita do *cursus* não é a única coisa a sugerir que tivesse sido ditada por um dos doutos italianos que então serviam ao rei Eduardo como conselheiros ou escrivães — Francisco Acúrsio, por exemplo, ou Estêvão de San Giorgio.[165] É também o toque legalista do documento que revela a formação do jurista e sua linguagem. A decretal de Honório III era citada literalmente em apoio aos direitos da Coroa; a própria Coroa é solenemente chamada de "Diadema"; e o juramento do rei, normalmente *iuramentum* ou *sacramentum*, é chamado não menos solenemente de *iusiurandum*, ao que parece, uma alusão ao título legal *De iureiurando*, sob o qual a decretal honoriana havia encontrado seu lugar no *Liber Extra*. Como tantas vezes em anos posteriores, o rei asseverava que, por seu juramento, estava "constrangido" a manter "ilesos" os direitos da Coroa. Depois disso, contudo, segue-se uma curiosa interpretação da máxima romano-canônica *Quod omnes tangit*, na qual, como se sabe, articulava-se a idéia de representação comunitária.[166] Isso porque o rei declarava que, por seu juramento, estava também obrigado "a nada fazer no que tange ao Diadema desse reino sem haver recorrido ao conselho de prelados e magnatas".[167] Se os diocesanos freqüentemente prometiam não alienar sem o conselho comum de seu cabido, agora é o rei Eduardo que garante que não poderia alienar dinheiro do tributo a Roma sem haver consultado seus prelados e magnatas. Ou seja, questões concernentes ao *episcopatus* ou à *corona* envolviam toda a corporação ou corpo político; não poderiam ser resolvidas ao arbítrio exclusivo do bispo ou do rei. O corpo como um todo, representado pelo bispo e cabido, ou pelo rei como cabeça e os senhores espirituais e temporais como membros, tinha de aprovar ações de importância para todos. Daí, "o que tange ao Diadema, deve ser considerado e aprovado por todos os interessados", pelo corpo político em seus representantes

mais elevados. De modo claro e oficial, Eduardo I afirmava que a Coroa não era o rei — ou, pelo menos, não apenas o rei. Era algo que tocava a todos e, portanto, era "pública", e não menos pública que águas, estradas ou *fiscus*. Ela servia à utilidade comum e, por isso, era superior tanto ao rei como aos senhores espirituais e seculares, incluindo — um pouco mais tarde — também os comuns.

Logo, a preservação do *status coronae* significava preservar o *status regni*. A Coroa, dessa forma, não era algo separado do corpo político e de seus constituintes individualmente mutáveis. Isso foi explicitamente destacado, duas gerações mais tarde, em 1337, quando o bispo de Exeter, João de Grandisson, declarou que "a substância da natureza da Coroa é encontrada principalmente na pessoa do rei como cabeça e dos pares como membros".[168] O caráter compósito e o aspecto corporativo da Coroa não poderia ter sido expresso de modo mais pungente que por sua vinculação à velha imagem de cabeça e membros definindo o *corpus politicum* ou *mysticum* do reino. Um século mais tarde, em 1436, o bispo de Bath e Wells repetia em um sermão parlamentar uma idéia similar em uma roupagem mais alegórica. Para ele, a Coroa era o símbolo, ao mesmo tempo, do governo e da soberania:

> Na figura da Coroa, são apresentados o poder e o governo do reino, pois, no ouro, percebe-se o poder da Comunidade e, nas flores da Coroa, alçadas e adornadas de jóias, designa-se a Honra e Cargo do Rei ou Príncipe.[169]

Naqueles anos, um poeta apresentava uma descrição mais detalhada dos componentes da Coroa:

> *O que significa a coroa de um rei,*
> *Quando em jóias e flores em círculo se curva?*
> *Senhores, comuns e clero*
> *Estão todos no assento* [...]
> *O último dos vassalos, com corpo e renda,*
> *É uma parcela da coroa.*[170]

Não há dúvida de que, na Baixa Idade Média, era corrente a idéia de que a totalidade do corpo político estava presente na Coroa — desde o rei aos senhores e comuns e até o último vassalo. Isso não excluía diferentes interpretações em outras ocasiões: a *universitas* poderia ser representada pelo Parlamento ou mesmo pelo rei como Rei.[171] O que importa aqui, contudo, é a possibilidade de se atribuir um caráter corporativo à Coroa. Nesse sentido, de fato, a Coroa e o "corpo místico do reino" eram entidades comparáveis. Nem uma nem o outro existiam apenas por si mesmos "em abstrato" e apartados dos constituintes, sendo a diferença principal a de que "Coroa" enfatizava mais a prerrogativa e os direitos do soberano apoiados nos responsáveis pela comunidade inteira, ao passo que *corpus mysticum* parecia ressaltar mais a natureza corporativa e a con-

tinuidade do povo como um todo. Mas as duas noções inter-relacionadas provavelmente não deveriam ser de todo separadas e os advogados ingleses, como se sabe, tinham uma forte aversão a reconhecer uma corporação quando esta era incompleta e, portanto, juridicamente incapacitada. O que o juiz Fineux disse em 1522, a saber, que "uma corporação era um agregado de cabeça e corpo: não uma cabeça por si só, nem um corpo por si só", era essencialmente válido também em épocas anteriores, mesmo com respeito ao Diadema "que toca a todos".[172] Isso porque a Coroa teria sido incompleta sem o rei como cabeça e, ao mesmo tempo, sem os magnatas como membros, uma vez que apenas juntos, complementados pelos cavaleiros parlamentares e os burgueses, constituíam a corporação da Coroa que, em linguagem moderna, significava Soberania. E nesse sentido, de fato, o rei poderia ser visto como "a cabeça, o começo e o fim do Parlamento".[173]

Eduardo I, em 1275, não havia definido a noção de Coroa, mas, a partir da descrição que deu da natureza e funções da Coroa, segue-se uma linha direta até o conceito exclusivamente inglês de Soberania, o Rei em Conselho no Parlamento.

O Rei e a Coroa

Ao que parece, nenhuma teoria que tentasse isolar a Coroa como algo apartado de seus componentes teria alguma chance de vigorar na Inglaterra. Apesar disso, essa tentativa foi feita e deve ter sido grande a atração de fundar a Coroa como algo desvinculado do rei, em uma época em que o costume havia sido destacar que rei e Coroa não eram simplesmente a mesma coisa. Mas não ser a mesma coisa não queria dizer ainda uma cisão ou contraposição de uma à outra. Tal foi, contudo, o perigo que surgiu quando os magnatas, em seu esforço de eliminar o favorito de Eduardo II e restringir o rei, apresentaram sua famosa Declaração de 1308, na qual proclamavam:

> Homenagem e juramento de obediência devem-se mais à Coroa que à pessoa do rei, e vinculam-se mais à Coroa que à pessoa. E isso advém do fato de que, antes de a propriedade da Coroa passar por descendência, nenhuma obediência é devida à pessoa. Donde, se acontece de o rei não ser orientado pela razão em relação à propriedade da Coroa, seus vassalos, pelo juramento prestado à Coroa, são justamente obrigados a levar o rei de volta à razão e reparar a propriedade da Coroa, caso contrário seu juramento seria quebrado [...].

Partindo dessa premissa, os magnatas então tiravam a conclusão de que "quando o rei não cuida de sanar um erro e eliminar o que é danoso para a Coroa e nocivo para o povo", o erro deve ser eliminado por coerção.[174]

Aparentemente, os barões estavam dispostos a encarar uma alternativa desesperada: optar entre Coroa e rei. Desde o início, contudo, era uma falsa alternativa, porque a Coroa sem o rei era incompleta e incapacitada, "pois", dizia mais tarde sir Francis Bacon ao referir-se a essa Declaração, "uma coisa é tornar as coisas distintas, outra é torná-las separáveis, *aliud est distinctio, aliud separatio*"; com grande ênfase, acrescentava que a pessoa do rei e a Coroa eram "inseparáveis, embora distintas".[175] O que os barões parecem ter tido em mente era algo que talvez tivesse sido viável caso a Coroa fosse simplesmente idêntica ao rei, e caso não fosse — mesmo naquela época — uma entidade corporativa constituída, como supunham os barões, tanto do rei como dos magnatas. Os barões podem ter desejado expressar uma distinção entre o rei como Rei e o rei como pessoa privada; mas o que realmente fizeram foi contrapor o rei como Rei — e não só sua pessoa privada — à Coroa corporativa e, dessa forma, em favor da Coroa, estavam prontos a lançar ao mar mesmo o rei como Rei. Por esse motivo, sua filosofia política, aliás muito interessante, não teve nenhum futuro e, de fato, caiu, como se disse, "em terreno particularmente estéril". Quanto a todos os seus propósitos práticos, essa teoria foi logo esquecida, principalmente depois que os próprios barões a repudiaram; mas foi lembrada nas Cortes de Justiça, sobretudo por Coke e Bacon, como algo perigoso e pernicioso que clamava por veemente rejeição.[176]

No entanto, a distinção entre o rei como Rei e o rei como indivíduo não era de todo desconhecida até então. Seria bastante fácil referir-se mais uma vez à prática canônica a fim de demonstrar a distinção feita entre cargo e incumbente.[177] No entanto, uma vez que Hugo Despenser, o Moço, responsável pela teoria política dos magnatas, embarcara em uma nova "filosofia", convém voltar à evidência filosófica. Infelizmente, não se dispõe de nenhuma informação quanto às fontes que podem ter inspirado o jovem Despenser. Presume-se que Christopher Marlowe falasse em termos gerais quando fez seu Eduardo II dirigir-se assim a Despenser, o Velho:

> *Ponha agora à prova essa filosofia,*
> *Que em nossos famosos berçários de artes*
> *Sugaste de Platão e de Aristóteles.*[178]

Entretanto, não seria de todo impossível que, por algum canal, direta ou indiretamente, a *Política*, de Aristóteles, inclusive seu comentário tomista, exercesse certa influência — e fosse mal compreendida.[179] Pedro de Auvergne, o continuador do comentário de Tomás de Aquino (embora o comentário total fosse divulgado sob o nome de Tomás de Aquino), discutira em detalhes uma seção do Terceiro Livro da *Política*, na qual Aristóteles afirmava que um Príncipe tem, em seus funcionários e amigos, diversos olhos e orelhas e mãos e pés, mas que tais homens tinham, na verdade, a função de co-governantes.[180] As observações do

comentador sobre essa passagem são importantes a ponto de justificar sua citação na íntegra:

> Os Príncipes fazem co-monarcas esses [homens] que são *seus* amigos, bem como amigos do principado. Isso porque, se eles [os co-governantes] não fossem amigos de ambos, mas somente de um, como, por exemplo, do principado, não se importariam com o bem do Príncipe, mas apenas com o principado. Inversamente, se não amassem o principado, mas somente o Príncipe, não se importariam com o bem do principado. Dessa forma, os co-monarcas devem cuidar do bem tanto do Príncipe como do principado.

O comentador elabora, em seguida, a questão. Evita uma cisão entre o principado e o Príncipe demonstrando que os homens que eram aceitos como co-monarcas em nome do Príncipe eram, de fato, aceitos ao mesmo tempo em nome do principado, porque o bem do Príncipe estava voltado para o bem do principado. Entretanto, o comentador não considera essa afirmativa válida se não for qualificada, pois

> apenas aquele que ama o príncipe como Príncipe ama o principado. Isso porque aquele que governa pode ser considerado de duas maneiras: seja segundo seu ser de Príncipe, seja segundo seu ser de homem individual. Se você o amar segundo seu ser de Príncipe, você ama seu principado e ao obter o bem de um, você obtém o bem do outro. Se, no entanto, você ama o Príncipe porque ele é este ou aquele homem, você não ama necessariamente o principado: e, então, você obtém o bem desse ou daquele indivíduo sem obter o bem do principado.[181]

É fácil reconhecer a diferença entre a teoria baronial e a teoria do comentador da *Política* de Aristóteles. O comentador chegava a uma distinção entre as duas competências do monarca, o Príncipe como Príncipe e o Príncipe como indivíduo particular, razão pela qual a competência do príncipe e o principado permaneciam concêntricos. Os barões, contudo, operavam apenas com uma antítese entre principado e Príncipe, que tornava essas duas entidades, por assim dizer, excêntricas. A desvantagem de sua doutrina era a de que divorciavam o Príncipe como Príncipe, do principado, ou o *R*ei da Coroa, em vez de separar apenas o homem individual de seu cargo, o *status regis*. O que estavam prestes a fazer não era divorciar a pessoa do *status regis*, mas o *status regis* do *status coronae*.[182] E nisso fracassaram, já que contrapunham, alternadamente, a "pessoa do rei" e o "rei" à "Coroa". Sua principal deficiência talvez fosse falta de clareza, e suas distinções, conquanto pudessem ter sido úteis em outras circunstâncias, dificilmente eram aplicáveis a seu juramento de fidelidade: seu princípio minimizando a importância da obediência pessoal resultava em uma usurpação da autoridade do rei como Rei. Mais tarde, isto era tachado, pelos próprios barões, como traição e levava o cronista a bradar: "Que coisa estranha! Vejam como os mem-

bros se divorciam da cabeça".[183] Eduardo II encontrou um Parlamento solícito quando, em 1322, revogou as ordens dos magnatas, dessa forma apoiando corretamente a distinção entre *status regni* e *status coronae* — embora trazendo ambas as entidades, além do "poder real", de volta a um só denominador — e tratando-as como algo de interesse de toda a *universitas*, a famosa "comunidade do reino".[184]

Por certo, a distinção entre rei e Coroa nunca cessou de existir e os reis facilmente podiam ser acusados de haver "conspurcado a Coroa". O caso de Ricardo II e as acusações contra ele são abundantes de "crimes contra a Coroa". O próprio Ricardo, em 1398, o ano antes de sua queda, proclamava, em sua ampliação da Lei de Traição, que todo atentado contra a pessoa física do rei era um crime de "alta traição contra a Coroa".[185] O inverso foi verdadeiro quando, um ano depois, o mesmo rei, acusado de haver colocado em risco "a liberdade da Coroa da Inglaterra", malbaratado a propriedade da Coroa e deserdado a Coroa, foi também acusado de haver agido, nessas ocasiões, meramente *ad sui nominis ostentationem et pompam et vanam gloriam*, "por motivo de ostentação pessoal e pompa e vanglória" — certamente, um esforço da parte de seus acusadores de isolar a pessoa particular do rei como distinta de seu cargo e de sua competência oficial.[186] Mas os membros da *lords appellant** de 1388 foram muito cautelosos para evitar o erro da *lords ordainer* de 1308, pois ao se coligarem fizeram uma expressa ressalva concernente à sua "obediência a nosso senhor o rei e à prerrogativa de sua Coroa".[187]

Assim, de vez em quando, fazia-se uma distinção entre a propriedade do rei e a propriedade da Coroa. Mas a tentativa de excluir a adesão ao rei pessoal em favor da adesão à Coroa impessoal não se repetiu. Em lugar disso, a doutrina das competências ganhava terreno de modo firme, ainda que lentamente. Um esforço inicial nesse sentido malogrou quando um conselheiro real afirmou que Eduardo I como rei era "de condição diferente de quando fizera uma doação [como príncipe]", pois o donatário, um conde, imediatamente retorquiu: "Ele é uma e a mesma pessoa que era quando fez a doação".[188] As competências foram desenvolvidas de modo mais claro no caso do Ducado de Lancaster, que Henrique IV recusara-se a fundir com a propriedade da Coroa e mantivera como sua posse particular. Essa ação — que se tornou uma *cause célèbre* e induziu os juízes, no tempo de Plowden, a produzirem suas distinções mais sutis concernentes aos dois corpos do rei — levou os juízes da corte, já em 1405, a formular cla-

(*) Referência a uma nova composição dos barões no Parlamento após o *impeachment* do conde de Suffalk, chanceler do rei, em 1386. A *Lords Appellant* era uma comissão de controle que visava administrar seus conflitos com a Coroa, de um modo diferente das tentativas anteriores, que, como a *Lords Ordainer*, mantinham ligação muito forte com o rei. Na nova composição, a ligação maior era com o Parlamento. (N. T.)

ramente a diferença entre coisas *que appertaine al Corone* e as que pertencem ao rei *come auter person*,[189] sendo estas últimas uma boa antecipação do que iria ser chamado, no período Tudor, o "corpo natural" do rei. No reinado de Henrique V, o Parlamento decidiu que o rei poderia deixar sua propriedade por testamento mas não poderia legar seu reino[190] — uma velha máxima, por certo, e, de fato, apenas uma reformulação da antiga cláusula de não-alienação. O problema em si, nos séculos XIII e XIV, havia sido amplamente discutido pelos juristas no contexto da Doação de Constantino e da aceitabilidade de se doar metade do império ao papado; e fora discutido também pelos advogados ingleses no contexto da sujeição do reino do rei João à Santa Sé e da aceitabilidade dessa ação.[191] Nos tribunais, surgiram casos nos quais as ações pessoais do rei, ou ações devidas à sua prerrogativa, entravam em conflito com os interesses da Coroa e, portanto, com os da comunidade do reino.[192] E no reinado de Henrique VII, os juristas reconheciam que o rei poderia apossar-se de terra por direito da Coroa.[193]

Um passo de excepcional interesse rumo à distinção entre as competências do rei foi a *De facto Act*, de 1495, no reinado de Henrique VII. Quando, no curso das questões dinásticas entre York e Lancaster, o rei Henrique VI conseguiu "reabilitar" o poder real, ainda que apenas por seis meses, o rei Eduardo IV foi considerado um usurpador e como tal foi mencionado na corte e, em outros lugares, como *nuper de facto rex Angliae*, "o último Rei *de facto* da Inglaterra". Inversamente, após o retorno de Eduardo, o lancastriano Henrique VI surgia como usurpador e rei *de facto* em contraposição ao yorkista governando *de iure*.[194] É significativo também que os tribunais nesse período falassem sobre "a transmissão do rei" não no sentido da morte do rei, mas de sua saída do poder, sugerindo, com isso, exatamente como Plowden relatou mais tarde, "uma Separação dos dois Corpos [pelo fato] de que o Corpo político é transmitido do Corpo natural, agora morto *ou retirado* da Dignidade real, para outro Corpo natural".[195] Era intenção da *De facto Act* eliminar todas as conseqüências potencialmente desagradáveis originadas das guerras civis. O Decreto reconhecia que nenhum súdito "deveria perder ou ser confiscado de alguma coisa por realizar seu verdadeiro dever e serviço de obediência" ao aderir a um ou outro anti-rei. Ou seja, a adesão sincera e leal ao "corpo político" ou ao "rei como Rei" não poderia levar à perda dos direitos civis mesmo se "o Rei e Senhor Soberano desta terra no momento", a quem um súdito tivesse aderido e com quem tivesse servido, fosse mais tarde derrotado ou, de outro modo, destituído da Coroa.[196] Dessa forma, a Lei reconhecia retrospectivamente a coexistência anterior de dois anti-reis ou, como poderíamos dizer, dois "Corpos naturais", mas a existência de apenas uma Coroa, um "Corpo político", e a adesão a ele, de forma alguma poderia ser passível de punição, ainda que o súdito pudesse ter escolhido a "encarnação errada", o rei que era derrotado. Certamente, era um princípio mais sábio que o assassinato mais usual de

adeptos do partido derrotado, um princípio para o qual se poderiam ter encontrado precedentes na história do papado, um século antes, quando dois ou até três antipapas se excomungavam mutuamente e aos seus correligionários.[197]

A Coroa como menor de idade

É verdade que a Coroa dificilmente podia ser apartada do rei como Rei. Apesar dessa inseparabilidade, contudo, ela também não era idêntica ao Rei. Continuava a ser possível, por exemplo, personificar a Coroa que, ao representar algo que tocava a todos, simbolizava em diversos aspectos a totalidade do corpo político; e, conseqüentemente, tornava-se possível também atribuir ao rei como Rei uma função definida e um papel moderadamente bem definido com relação à Coroa.

Entre as diversas acusações reiteradamente levantadas contra Ricardo II, estava também a de que ele havia atuado "em prejuízo do povo e em deserdação da Coroa da Inglaterra".[198] É claro que deserdação era uma noção aplicável apenas a uma pessoa, natural ou corporativa. A acusação não era uma invenção nova. Henrique III já a havia aplicado quando acusou seu filho Eduardo de haver deserdado a Coroa por alienar a Ilha de Oléron; o próprio Eduardo I aplicava-a sempre que fosse conveniente a seus fins; e durante as disputas pela Coroa no reinado de Eduardo II, os magnatas recriminaram seu rei mais de uma vez por haver agido em "deserdação da Coroa".[199]

A metáfora em si, que quase não significa mais que "privação", merece consideração. Obviamente, ela derivava da Lei de Herança, em que significava que uma pessoa era privada, por uma razão ou outra, de seus direitos legais como herdeira de uma propriedade.[200] Pode-se lembrar também que a Lei de Herança estava intimamente associada à perpetuidade e transmissão contínua da Coroa: tal como o *dominium* passava de pai para filho sem a interrupção de nenhum período interveniente, assim também a Coroa era transmitida, sem nenhum intervalo, para o novo rei.[201] Por certo, a Coroa, sendo algo que concernia a todos, não era uma herança privada mas pública: "Os Reis são herdeiros, não de reis, mas do reino", como o expressou um autor da era Tudor, e constitucionalistas franceses, como Terre Rouge, por exemplo, empenhavam-se muito em destacar que o herdeiro da Coroa, propriamente falando, não era absolutamente o herdeiro de seu predecessor, pois era herdeiro apenas com respeito à administração de coisas que não eram suas, uma vez que eram públicas.[202] Dessa forma, o crime de deserdar a Coroa não era simplesmente uma questão de privação ordinária; significava, em linguagem legal, a privação de um menor.

Uma lei dos imperadores Diocleciano e Maximiano declarava que a *respublica* costumava aplicar a si mesma o direito de menores e, dessa forma, podia implorar o recurso de "reimissão na posição legal anterior" (*restitutio in integrum*); e os glosadores explicavam que, nesse sentido, república e Igreja estavam no mesmo nível.[203] Entretanto, o jurista romano Labeo, escrevendo no tempo de Augusto, declarava que um certo decreto era pertinente a "loucos, crianças e cidades".[204] O *tertium comparationis* dessa estranha mistura era que os três eram incapazes de controlar seus próprios afazeres a não ser mediante um curador que devia ser uma pessoa física, sadia e adulta. No curso do século XIII, quando as doutrinas corporativistas foram desenvolvidas, a noção de "cidade", *civitas*, era logicamente transferida para qualquer *universitas* ou qualquer corporação e tornou-se um recursos de expressão para dizer que a *universitas* era sempre uma criança e menor de idade porque necessitava de um curador. Nesse sentido, os canonistas desenvolveram uma doutrina elaborada segundo a qual o bispo figurava como tutor ou guardião de sua igreja, onde a Igreja — "equiparada" com a *respublica* — figurava também como menor.[205] Com isso, a corporação, que era sempre menor de idade, passou a desfrutar de todos os privilégios de uma pessoa menor: nenhuma prescrição incidia contra um menor; propriedade e fortuna do tutelado não poderiam ser alienadas ou reduzidas pelo guardião ou, a esse respeito, por nenhuma outra pessoa; e o guardião era responsável pela preservação ilesa da propriedade de seu pupilo que, sendo "inalienável", era especialmente protegida contra ações dolosas e fraudulentas mediante a *in integrum restitutio*, a restituição de uma coisa à sua condição anterior ou o retorno de toda propriedade perdida a seu status original. Certas dificuldades oriundas dessa doutrina — quando, por exemplo, juristas se divertiam argumentando que a Igreja era uma *sponsa* e portanto não podia ser menor de idade — não tinham nenhuma importância.[206] Admitia-se também que a relação de um bispo com sua igreja diferia em certos aspectos da relação de um tutor com seu pupilo porque o bispo, por exemplo — ou sua dignidade episcopal —, era um tutor perpétuo e desfrutava do usufruto perpétuo da propriedade de seu pupilo, ao passo que o serviço do tutor ordinário era limitado no tempo (até a maturidade do menor) e excluía o usufruto.[207] Tudo isso, contudo, não conseguiu evitar a aceitação geral da regra de que uma pessoa jurídica ou corporação fosse privilegiada e tratada como uma pessoa menor de idade.

Esses princípios eram de conhecimento comum na Inglaterra tal como eram em outros lugares. Bracton abordou essa questão com muita perícia:

> Uma vez que a Igreja está no lugar de um menor, adquire e retém [propriedade] mediante seu prior, como um menor mediante seu tutor. E embora o prior possa morrer, a igreja não perde seu direito [...] não mais que um menor, se morre o seu guardião.[208]

"Temos aqui", diz Maitland, "uma pessoa jurídica, a igreja, com uma pessoa física como seu guardião, e com padroeiro e ordinário para fiscalizar esse guardião em seus atos administrativos, pois certas coisas o prior não pode fazer sem

o consentimento do padroeiro e ordinário".[209] É digno de nota um caso de 1294 — apresentado ao tribunal em uma data consideravelmente posterior, no primeiro ano do reinado de Eduardo II — porque torna bastante óbvia a relação com a deserdação. O tribunal afirmava que

> uma igreja, por estar sempre abaixo da idade, assume o lugar de um menor; e não está em consonância com a lei que as pessoas menores de idade sofram deserdação pela negligência de seus guardiões, ou tenham impedida sua ação se desejarem dizer o que pensam em relação a essas coisas que, mediante seus guardiões, foram perpetradas em deserdação de si mesmas que são menores de idade.[210]

Em outras palavras, a negligência de um guardião pode não levar à deserdação do pupilo, e a negligência do prior de uma igreja pode não levar à deserdação de sua igreja. Ao contrário, o menor (isto é, a igreja) deve ter seu dia na corte do rei a fim de ter sua deserdação anulada.

Antes dessa época, contudo, a doutrina relativa à eterna menoridade da Igreja e da *respublica* era transferida para a Coroa: fundia-se com a idéia complexa de inalienabilidade dos direitos da Coroa ou da propriedade da Coroa e com a máxima *Nullum tempus currit contra regem*. Na última década do século XIII, foram apresentados casos na corte em que era discutida a "deserdação da Coroa";[211] e, um pouco mais tarde, o vocabulário habitual ao procedimento romano-canônico para a menoridade das corporações, era aplicado ao rei e à Coroa. Isso foi particularmente verdadeiro em casos de *Quare impedit*, nos quais a Coroa reclamava padroado sobre uma igreja. No caso *Rei* versus *Latimer* (décimo ano de Eduardo II), o Registro oficial do Caso expõe:

> [O rei] apresentou à igreja acima mencionada seu escrivão acima mencionado, Robert, como sendo direito de sua Coroa que está sempre, por assim dizer, na idade de um menor e contra a qual neste caso não corre tempo algum [...].[212]

No mesmo ano, o juiz Scrope, das Causas Comuns, afirmava, em *Rei* versus *Prior de Worksop*, que o título de uma igreja derivava do rei João, o bisavô do rei em exercício,

> e dissemos como ele entrou na posse legal de seu padroado como de direito de sua Coroa, e nenhum direito pode superar o direito de sua Coroa contra nosso senhor o rei, pois ela é sempre menor de idade e não pode perder no tribunal [...].[213]

O juiz Scrope, contudo, nem sempre foi consistente em seus argumentos, pois, no caso *Latimer*, em que o Registro oficial fala claramente sobre a menoridade da *Coroa*, afirmava:

> E o rei falou também do direito de sua Coroa, embora sobre um direito dessa ordem nenhum tempo corra contra o rei porque *ele* [o rei] é sempre menor de idade, razão pela qual pedimos julgamento para nosso senhor o rei [...].[214]

Nesse caso, como também em outras ocasiões, a diferença entre Coroa e rei é toldada: os juízes, talvez enganados pela máxima "Nenhum tempo corre contra o rei", atribuíam menoridade ao rei, onde obviamente queriam dizer Coroa. Essa falta de precisão foi observada pelos próprios juízes; pois quando, no caso do *Prior de Worksop*, o juiz Scrope vacilava e falava sobre a menoridade do *rei*, Serjeant Toudeby interferia com um notável comentário epigramático: "O rei é apenas guardião da Coroa".[215] Essa percepção inteiramente correta do assunto, contudo, não impediu Toudeby, em audição posterior sobre o mesmo caso, de cair na mesma armadilha e igualmente falar sobre o *rei* "que é sempre menor de idade e contra quem, portanto, o tempo não corre". Ao que o juiz Bereford, do Tribunal Superior das Causas Comuns, redargüiu: "Se o rei fosse sempre menor de idade, nenhuma ação que ele praticasse o comprometeria, segundo o que dizeis; o contrário disso é verdadeiro [...]".[216]

A tergiversação dos juristas lança luz em diversos detalhes. Descobre-se que a Coroa, como uma igreja, era tratada como uma corporação e que, nesse aspecto, *corona* era coordenada com *ecclesia*; pois a menoridade perpétua expressa inequivocamente o caráter corporativo.[217] Além disso, descobre-se que, por conseqüência, os juízes atribuíam ao rei, ainda que inadvertidamente, um caráter corporativo quando declaravam que ele, o rei, era sempre menor de idade. Diante disso, o juiz Bereford corretamente se ofendia: os atos de um menor apenas tinham validade limitada, se é que tinham alguma. De fato, as doações feitas por um rei durante sua menoridade necessitavam de confirmação quando o rei atingia a maioridade. Isso era verdadeiro no reinado de Henrique III e ainda o era no reinado de Henrique IV, embora nesse meio tempo, durante a menoridade de Eduardo III, alguns "pares e sábios do reino" asseverassem que a menoridade do rei não anularia os presentes do Rei.[218] É claro que essa opinião era um passo rumo aos princípios legais mais concisos e racionalizados dos juristas da era Tudor, que sustentavam que o rei como Rei e como corpo político *nunca* era menor de idade, nem doente, nem senil. Logo, a partir das mesmas premissas corporativistas, puderam originar-se duas opiniões diametralmente opostas: um rei *sempre* menor de idade versus um rei *nunca* menor de idade. Em ambos os casos, naturalmente, a intenção era enfatizar a posição excepcional do rei e seus direitos, isto é, a perpetuidade que ele compartilhava com a Coroa. Mas, embora os advogados da era Tudor chegassem mais ou menos a uma fusão do corpo político do Rei com as perfeições da Coroa — Bacon fala sobre "o corpo político da Coroa", ainda que prossiga: "Pois o rei, legalmente, jamais será dito menor de idade"[219] —, seus predecessores medievais chegavam a uma confusão entre as competências do rei ainda indistintas de uma Coroa corporativista. Os argumentos dos juízes da virada do século XIII para o XIV mostram-se estranhamente ilógicos quando se lembra, além do mais, o argumento de Ser-

jeant Toudeby que, de pleno acordo com o ensinamento de canonistas e legistas, afirmava que "o rei era apenas o guardião da Coroa".[220] Isso porque à perpétua menor, a Coroa, correspondia um perpétuo adulto como guardião, um rei que, como a Coroa, nunca morria, nunca era menor de idade, nunca adoecia e nunca ficava senil. A esse respeito, por fim, o juiz Bereford foi inteiramente correto em seu julgamento quando afirmou que, se o *rei* fosse um perpétuo menor, ele, o rei, não poderia ser tido como responsável pelo que estava fazendo, o que certamente era contrário aos fatos. No entanto, a teoria da menoridade era derrubada, sobretudo, pelos deveres do rei como "guardião da Coroa", uma vez que um guardião, por definição, tinha de ser maior de idade.

É bastante óbvio que, por volta de 1300, os juízes achavam extremamente difícil harmonizar com o cargo e pessoa do rei a teoria relativamente nova concernente à menoridade perpétua de uma corporação, que descuidadamente transferiam da *respublica* e da Igreja para a Coroa. Embora, muito provavelmente, nunca se tivessem arriscado a sustentar que um bispo fosse "sempre menor de idade", uma vez que era fácil distinguir entre o bispo e o bispado, eram induzidos em erro pela noção indefinida e nebulosa de "Coroa", que em tantos aspectos coincidia com o poder e dignidade do rei. No reinado de Eduardo II, portanto, os juízes chegavam a uma confusão similar à dos magnatas de 1308 que, por assim dizer, apartavam a Coroa infante de seu guardião adulto, embora realmente pretendessem separar um indivíduo de sua guarda. Os juízes certamente se equivocavam quando aplicavam a teoria da menoridade corporativa à Coroa que, em si mesma, era um corpo compósito que abrangia o rei como cabeça e os senhores espirituais e seculares como membros. Ao confundirem o rei com a Coroa, contudo, e ao atribuírem agora ao rei, ainda que apenas por engano, o caráter corporativo de um perpétuo menor, esses juristas estavam prestes a criar uma genuína corporação individual: o rei menor de idade. Caso tivessem continuado nessa vertente ilógica, teriam chegado à criação de algum outro rei para ser o guardião do fictício rei menor de idade, e assim por diante em regressão eterna. A razão, contudo, prevaleceu: o tribunal destacava que o rei era "apenas o guardião da Coroa" e o argumento inteiro concernente à menoridade da Coroa logo desapareceu das discussões legais. Apesar disso, observa-se a facilidade com que se poderia chegar à conclusão de que o rei, por si só, era uma corporação. Na verdade, "a corporação da Coroa difere extremamente de todas as outras corporações do reino".[221]

Nesse momento decisivo, provavelmente se deva evocar a idéia de continuidade dinástica, que implicava a transmissão hereditária da Coroa e, portanto, também da guarda hereditária da Coroa da dinastia. Esse ponto de vista dinástico foi casualmente mencionado por Eduardo II quando, logo após sua ascensão e antes de sua coroação, escreveu a um cardeal:

> Uma vez que estamos reinando no reino hereditário da Inglaterra, uma coisa deve ser ponderada sobretudo com previsão e cautelosa consideração: como [...] os direitos [...] de nossa Coroa e dignidade real podem ser preservados sem diminuição.[222]

Em outras palavras, em seu expoente individual reinante, a dinastia como tal era a perpétua guardiã de uma Coroa perpétua, ou, mais corretamente, a cabeça perpétua de um corpo de guardiães cujos membros eram então os pares. Não passou despercebido que, por sua continuidade, a dinastia diferia das cabeças habituais de corporações cujo cargo não era hereditário. Ninguém a não ser o rei estava autorizado a falar de seu régio poder e patrimônio "e seus respectivos *herdeiros*".[223] No caso de uma corporação normal, contudo, começa a crescer a consciência da palavra "herdeiros" e, no século XIV, os juristas substituiriam corretamente a palavra "herdeiros" por "sucessores",[224] uma distinção que, mais tarde, deu a Bacon uma boa oportunidade para rejeitar totalmente a aplicabilidade de paralelos eclesiástico-corporativos à Coroa.

> Pois nenhum homem pode mostrar-me em todas as corporações da Inglaterra, qualquer que seja sua natureza, quer consistam de uma só pessoa ou de muitas, quer sejam temporais ou eclesiásticas — nem uma só toma para si ou para seus herdeiros, mas todas para si e seus sucessores [...]. Pois o rei toma para si e seus herdeiros, à maneira de um corpo natural, e a palavra "sucessor" é apenas supérflua: e onde é usada, é sempre devidamente colocada após a palavra "herdeiros": o rei, seus herdeiros e sucessores.[225]

De fato, o amálgama da continuidade dinástica do corpo natural com a perpetuidade da Coroa como corpo político na pessoa do monarca reinante explica muitas ambigüidades e inconsistências na teoria política inglesa da Baixa Idade Média.

Resumindo: há um emaranhado de linhas de pensamento político entrecruzadas, sobrepostas e contraditórias, convergindo todas, de certo modo, para a noção de Coroa. A Coroa era a detentora de propriedade fiscal inalienável; defendia direitos inalienáveis "que tocavam a todos"; e as disputas legais resultantes, bem como casos e ações criminais nos quais estavam envolvidas as cortes cristãs, eram tratados invariavelmente como pleitos da Coroa. Como corporificação de todos os direitos soberanos — dentro e fora do reino — da totalidade do corpo político, a Coroa era superior a *todos* os membros individuais, inclusive o rei, ainda que não separada dos mesmos. Em muitos aspectos, a Coroa coincidiria com o rei como cabeça do corpo político, e certamente coincidia dinasticamente com este, uma vez que a Coroa era transmitida ao rei por direito hereditário. Ao mesmo tempo, contudo, a Coroa manifestava-se também como um corpo composto, um agregado do rei e aqueles responsáveis

pela manutenção dos direitos inalienáveis da Coroa e do reino. Como uma perpétua menor, a própria Coroa possuía caráter corporativo — com o rei como seu guardião, mas, por outro lado, não com o rei isoladamente, mas com esse corpo composto de rei e magnatas que, juntos, eram referidos como a Coroa ou como seus representantes. Na verdade, havia inúmeros aspectos dessa noção de Coroa, que as pessoas então aplicavam tão automática e imediatamente a todos os tipos de funções e competências e dificilmente seria justificado culpar juízes ou magnatas, ou os próprios reis, por seu fracasso em definir de modo claro e inequívoco o que era a Coroa. Afinal, a Coroa era, então, tal qual a vida em sua complexidade, resistia a todos os esforços no sentido de captar sua essência em termos inequívocos: o que parecia correto de um ponto de vista, era tido como errôneo de outro.

Como afirmou Sir Francis Bacon, pode-se dizer que rei e Coroa eram "inseparáveis, embora distintos".[226] Outra coisa ainda parece despontar com bastante clareza: a Coroa raramente era "personificada", mas quase sempre "corporificada". Comparável ao *corpus mysticum*, a Coroa era e continuava a ser um corpo complexo, um corpo político que não se separava de seu constituinte real como cabeça, nem dos co-responsáveis pelo *status coronae* como membros. Quem eram esses membros dependia da ocasião: por vezes, eram os conselheiros, por vezes, os magnatas e, outras vezes, os Lordes em conjunto com os Comuns no Parlamento. Na Inglaterra, a sobrevivência surpreendentemente longa do conceito medieval e organológico de governo era sancionada pela existência do corpo representativo do Parlamento, onde realmente vivia e manifestava-se o *corpus morale et politicum* do reino. Por certo, a Coroa sempre estava individualmente presente no rei; mas a Coroa poderia tornar-se também quase corporativa *ad hoc*, em função de algum propósito de tributação, jurisdição ou administração,[227] e corporativamente tornava-se visível quando o rei usava de fato a insígnia (como disse Henrique VIII) "no momento do Parlamento, onde nós como cabeça e vós como membros estamos juntos e unidos em um mesmo corpo político".

Seja como for, a Coroa, na Inglaterra da Baixa Idade Média, não era a pessoa fictícia que o "Estado" continental passou a ser, durante e após o século XVI, uma personificação que, por sua própria qualificação, não apenas estava acima de seus membros, mas também divorciada dos mesmos. Ao que parece, esse passo não foi dado na Inglaterra medieval. Apesar disso tudo, entretanto, ficção ou traços fictícios também estavam em cogitação na Inglaterra quando os advogados da era Tudor começaram a distinguir entre o corpo natural e o corpo político do rei e a identificar este último, que portava todas as feições e atributos de um "anjo" ou outro ser sobrenatural, com o "corpo político da Coroa" — talvez não integralmente, mas em uma grande medida. Esses traços de um caráter alta-

mente abstrato provinham totalmente do Direito Canônico e do Direito Romano, onde serviam para caracterizar a única corporação de um só homem que os dois Direitos haviam construído e que descreviam como *Dignitas*. Os advogados ingleses adotaram a essência dessa noção e, embora fazendo pouco uso da noção como tal no sentido de uma pessoa fictícia, engenhosamente adaptaram todas as suas características às condições existentes na Inglaterra e transferiram todos os seus elementos para o cargo mais proeminente, o do rei, e para o símbolo desse cargo, a Coroa.

DIGNITAS NON MORITUR

Certa continuidade do corpo natural do rei — ou de reis individuais atuando em sucessão hereditária como "guardiães da Coroa" — era atestada pela idéia dinástica. A perpetuidade dos direitos soberanos do corpo político integral, do qual o rei era a cabeça, era entendida como situada na Coroa, por vaga que possa ter sido essa noção. Ambos os princípios — o da sucessão contínua de indivíduos e o da perpetuidade corporativa do coletivo — parecem ter coincidido em uma terceira noção, sem a qual ficariam quase incompreensíveis as especulações em torno de "dois corpos" de um rei: a *Dignitas*.

Lembre-se que, desde o século XII, crescia o hábito de enfatizar, em certos grupos de éditos (especialmente os relativos às cortes cristãs, mas também outros), que determinados casos legais diziam respeito *ad coronam et dignitatem regis*.[228] Além disso, os reis, não raro, eram acusados — pode-se pensar em Eduardo II ou Ricardo II — de haver "conspurcado e prejudicado a Coroa e a Dignidade real e os herdeiros Reis da Inglaterra".[229] No entanto, seria um erro entender a palavra Dignidade somente em suas qualificações morais ou éticas, ou seja, como algo contrário a uma conduta "indigna" — embora essa conotação não estivesse de todo ausente. Da mesma forma, seria um erro supor que os termos Coroa e Dignidade fossem co-extensivos e intercambiáveis, ou simplesmente redundantes, ainda que quase sempre carecessem de precisão e fossem aplicados de modo impensado e confuso. A Coroa, como temos tentado explicar, era algo que se referia principalmente à soberania da totalidade do corpo coletivo do reino, de sorte que a preservação da integridade da Coroa tornou-se uma questão "que toca a todos". A Dignidade, contudo, diferia da Coroa. Referia-se principalmente à singularidade do cargo real, à soberania investida no rei pelo povo, e que residia individualmente apenas no rei. Por certo, isso não significava que a Dignidade real fosse algo que tocava apenas ao rei e *não* a todos. Uma vez que a Dignidade do rei, juntamente com seus direitos prerrogativos, tinham de ser mantidos e respeitados em benefício de todo o reino, a Dignidade

também era de natureza pública e não meramente privada. Era um assunto tão pouco privado como o *officium regis*, com o qual em grande parte coincidia.

Officium e *Dignitas*, contudo, tampouco eram exatamente a mesma coisa e, ocasionalmente, a distinção entre as duas noções provocava problemas. Os juristas — Bartolo, por exemplo, ou Baldus — muito acertadamente destacavam que uma pessoa podia ter a Dignidade de Senador ou Procônsul, ou ter a Dignidade de um *superillustris, illustris, spectabilis* ou *clarissimus* e, no entanto, não ter Cargo. Por isso, Bartolo sustentava que, estritamente falando, teríamos de dizer "que o Cargo em si não era uma Dignidade mas possuía uma Dignidade anexada (*habet dignitatem annexam*)".[230] Apesar de todo o acerto dessas distinções, os juristas ainda tinham de render-se à terminologia que a Igreja e o Direito Canônico vinham desenvolvendo desde o século XIII, pelo menos. Isso porque, segundo o emprego canônico, desde que alguma distinção fosse feita entre as noções,[231] era mais a *Dignitas* que o *Officium* que passava a ser o tema das especulações legais de onde finalmente surgiu a *Dignitas* como entidade corporativa.

Fênix

Como sempre, foi com base em um caso individual e muito concreto que a teoria canonista atingiu sua maturidade. No pontificado do papa Alexandre III, os abades de Leicester e Winchester atuavam como juízes delegados. Quando Winchester morreu, Leicester aguardou a eleição de um novo abade e, então, retomou seu trabalho em conjunto com o sucessor, o recém-eleito abade de Winchester. O papa aprovou essa substituição porque, conforme explicou, o poder de juiz delegado havia sido originalmente conferido ao *Abade de Winchester*, mencionando apenas o nome do lugar, mas sem citar o nome de um indivíduo: a delegação, portanto, passava automaticamente ao novo abade, sucessor de Winchester.[232] Embora a prática em si possa ter sido observada muito tempo antes, foi, entretanto, o papa Alexandre III — igualmente um ilustre jurista — que racionalizou a prática existente e formulou um princípio legal, cujas conseqüências os jurisconsultos se apressaram a captar e desenvolver. O autor de uma *Ordo iudiciarius*, um livro sobre procedimento canônico, do início do século XIII, salientava a diferença entre uma delegação feita com a menção de um nome próprio e uma delegação omitindo o nome próprio; ou seja, em linguagem técnica, a diferença entre uma delegação *facta personae* e uma delegação *facta dignitati*.[233] Na mesma época, um canonista, Dâmaso (c. 1215), em uma glosa à decretal do papa Alexandre, produzia a frase decisiva: *Dignitas numquam perit*, "A Dignidade nunca perece, embora os indivíduos morram todo dia".[234] Ao ser incluída no *Liber Extra* de Gregório IX, a decretal — conhecida como *Quoniam abbas* — recebeu o cabeçalho sucinto: "Uma delegação feita para a Dignidade sem expressar um nome próprio, passa para o sucessor".[235] Finalmente, a *Glossa ordinaria*, elaborada em torno de 1245 por Bernardo de Parma, embora parafraseando esse cabeçalho, apresentava também o motivo claro para a prática existente: " [...] porque predecessor e sucessor são entendidos como uma só pessoa, já que a Dignidade não morre".[236] A ficção da identidade entre as pessoas do predecessor e sucessor havia sido formulada na mesma época também pelo papa Inocêncio IV em seu *Apparatus* sobre as Decretais e continuou a expressão comum dos glosadores e pós-glosadores por sucessivas gerações.[237]

Dignitas non moritur, "a Dignidade não morre" — era, naturalmente, um princípio que se referia não só ao nomeado mas também ao dignitário que fazia a nomeação, pois o soberano delegante, o papa, podia fazer a delegação também de duas maneiras: deixá-la provir de sua pessoa, em cujo caso a delegação se encerraria com a morte do papa; ou da Dignidade da Santa Sé, em cujo caso a delegação de poder estaria vinculada também ao papa sucessor, *quia Sedes ipsa non moritur*, "porque a [Santa] Sé também não morre". Com o papa Bonifácio VIII, essa máxima — ainda que bastante corrente antes — tornou-se oficial porque o papa a inseriu em uma decretal de seu *Liber Sextus*, afirmando que um benefício concedido a um prelado por parte da Santa Sé, a menos que revogado, "durará perpetuamente porque a Santa Sé não morre".[238] Nesse caso, é a perpetuidade da Dignidade da Santa Sé que torna desnecessária a renovação das concessões porque, como diz o glosador do *Liber Sextus*, "o incumbente do papado ou Dignidade pode morrer, mas o *papatus, dignitas*, ou *imperium* é para sempre".[239]

Uma vez estabelecido o princípio de que uma Dignidade nunca morre, os juristas não poderiam deixar de notar a persistência de certas similaridades entre a *Dignitas quae non moritur* e uma corporação, uma *universitas quae non moritur*. Ao sustentar a unidade fictícia dos predecessores com potenciais sucessores, todos presentes e incorporados no incumbente atual da Dignidade, os juristas construíram uma pessoa fictícia, uma "corporação por sucessão" composta de todos aqueles sucessivamente investidos dessa Dignidade particular — uma ficção que lembra as bruxas no *Macbeth*, de Shakespeare (IV. i. 112 ss), que conjuram a misteriosa procissão de fantasmas dos reis predecessores de Macbeth, dentre os quais, o último traz o "copo" mostrando a longa fila de sucessores. Seja como for, por meio dessa ficção, era alcançada a pluralidade de pessoas necessária para compor uma corporação — uma pluralidade que não se expandia em um dado Espaço, mas era determinada exclusivamente pelo Tempo.[240] Foi essa, sem dúvida, a teoria em vigor até o início dos tempos modernos.[241]

Talvez um aspecto não menos profundo da natureza dessa corporação por sucessão tenha sido produzido por uma reflexão filosófica posterior. Ao comentar a decretal *Quoniam abbas*, Bernardo de Parma, o redator da Glosa ordinária, muito engenhosamente apresentava, ou tomava emprestado, uma metáfora ao

mesmo tempo curiosa e admirável. Dizia que uma Dignidade — como, por exemplo: Abade de Winchester — não era o nome próprio de uma pessoa, mas apenas escolhia uma pessoa; designava "um excepcional, como a *Fênix*, e [era] também um título".[242] Esse paralelo entre a Dignidade e o pássaro fabuloso dos mitos clássico e cristão pode parecer um tanto abstruso; comentaristas posteriores, contudo, tais como Joannes Andreae e Baldus, não só aceitaram esse símile como também tiraram dele conclusões bastante esclarecedoras.

Deve-se lembrar que o pássaro mítico era, de fato, uma criatura extraordinária: sempre havia apenas uma Fênix viva em dado momento, a qual, após haver vivido seu ciclo de muitos anos — quinhentos ou mais —, colocava seu ninho em chamas, atiçava o fogo com suas asas e perecia nas chamas, embora das cinzas incandescentes se elevasse a nova Fênix.[243] A lenda desse pássaro, contraditória em diversos aspectos, não é importante aqui. Na arte pagã, bem como na cristã, a Fênix normalmente significava a idéia de imortalidade, de *perpetuitas* e *aevum* (*αἰών*).[244] O "pássaro autogerado", contudo, exemplificava também a virgindade[245] e, além disso, servia como símbolo da ressurreição de Cristo e dos cristãos em geral.[246] Na verdade, era ao tema da ressurreição que Joannes Andreae se referia em sua extensa glosa sobre a Fênix.[247] Essa questão, contudo, era apenas lateral, pois, juridicamente, a singularidade e exclusividade do pássaro mostrava ter uma importância maior. De qualquer modo, Baldus, ao resumir os argumentos sobre a decretal, *Quoniam abbas*, valia-se desse aspecto do símbolo, o qual permitia-lhe tirar uma acurada conclusão filosófica: "A Fênix é um pássaro único e singularíssimo no qual toda a espécie (*genus*) é conservada no indivíduo".[248] Evidentemente, Baldus tinha em mente uma analogia clara. Para ele, a Fênix representava um dos casos raros em que o indivíduo era, ao mesmo tempo, a totalidade da espécie existente, de sorte que a espécie e o indivíduo, de fato, coincidiam. A espécie, naturalmente, era imortal; o indivíduo, mortal. O pássaro[249] imaginário, portanto, revelava uma dualidade: era, a um só tempo, Fênix e espécie-Fênix, mortal como indivíduo, embora também imortal, porque era a espécie inteira. Era ao mesmo tempo individual e coletiva, porque a espécie inteira reproduzia não mais que um único espécime por vez.

Esse excêntrico dualismo ornitológico não passara despercebido aos mitógrafos pagãos e cristãos. Muito pelo contrário: nunca deixavam de indicá-lo. Interpretavam a Fênix, uma vez que esta engendrava a si mesma, como *ἀρρετόθηλυς*, uma criatura com dois sexos, hermafrodita.[250] Lactâncio apostrofava-a "fêmea ou macho, nenhum dos dois ou ambos", pois a Fênix não entrava em nenhum acordo com Vênus: gerava a si mesma mediante sua morte.

> Ela é filha de si mesma, é seu próprio pai e sua própria herdeira.
> É sua própria ama e é sempre uma filha de criação para si mesma.
> É ela própria, embora não ela própria, que é a mesma, ainda que não a mesma.[251]

Claudiano descrevia o pássaro em termos similares: a ascensão da Fênix recém-nascida das cinzas não era causada nem por concepção nem por sêmen; é seu próprio pai e sua própria filha sem ninguém para criá-la: "A que era pai, salta adiante agora do mesmo modo como filha e se sucede como uma nova [...]". Claudiano enfatiza a "vida gêmea" (*gemina vita*) da Fênix, dividida apenas pela pira, mas afirma que a linha divisória entre as duas vidas dificilmente é discernível — *O felix heresque tui*, "Oh, feliz e herdeira de ti mesma".[252] O fato de que o pássaro era sempre o mesmo e "herdeiro de seu próprio corpo" foi enfatizado, uma terceira vez, por Ambrósio.[253] Por outro lado, Tertuliano observava que o dia da morte da Fênix era também o dia de seu nascimento, "um outro, porém o mesmo".[254] A coincidência do dia da morte com o dia do nascimento era enfatizada, enfim, também por Zeno de Verona, que acrescentava, porém, que a Fênix era "seu próprio gênero, seu próprio fim, seu próprio começo".[255] Mas já Ovídio havia dito que, embora "outros pássaros originem-se de outros de seu gênero", há um pássaro, a Fênix, que se renova e se ressemeia a si mesmo.[256]

Os antigos mitógrafos e apologetas, dessa forma, reconheciam claramente certo tipo de dualidade como traço essencial da Fênix; mas, ao desenvolver essa dualidade, pensavam principalmente no caráter andrógino do pássaro e esse conceito, por sua vez, tinha o respaldo de doutrinas órficas e herméticas — relações interessantes por si mesmas, ainda que pouco relevantes aqui.[257] É importante, contudo, compreender como os juristas medievais ressuscitaram, por assim dizer, os princípios do antigo misticismo mediante sua ficção teórica especulativa e como tornaram úteis e aplicáveis ao pensamento legal os diversos matizes da tradição da fabulosa Fênix.

Se a Fênix, de acordo com Lactâncio, Claudiano e Ambrósio, era "herdeira de si mesma", será oportuno lembrar a importância que a lei de herança tinha para as doutrinas corporativistas em geral. Deve-se lembrar, em primeiro lugar, a glosa sobre as *Institutas*: "Pai e filho são um de acordo com a ficção da lei".[258] Mas existem também outras passagens sugerindo a unidade de pai e filho. Quando Frederico II, em uma patente para seu filho, Conrado, dizia que "pelo benefício de uma graça inata [o filho] é tido como uma só pessoa [com o pai]",[259] ele — ou o escrivão responsável — pode ter tido em mente o *Código* de Justiniano onde se afirma que "pai e filho são entendidos, por natureza, como quase a mesma pessoa".[260] Além disso, um comentário similar era encontrado no *Decretum*.[261] Nesses casos, a ficção da lei era realmente apoiada pelos filósofos — Aristóteles e, na sua esteira, Tomás de Aquino —, segundo cujas doutrinas biogenéticas, a "forma" *εἶδος* do genitor e do gerido era a mesma devido ao poder ativo da semente, que derivava da alma do pai e imprimia-se no filho.[262] Doutrinas legais e filosóficas eram, então, combinadas com outros argumentos no sentido de provar que o filho primogênito de um rei era, ainda mais que os outros

filhos, o igual de seu pai reinante porque era, enquanto seu pai ainda fosse vivo, um com o pai na Dignidade real. Mais uma vez, os juristas podiam referir-se ao *Decretum*, onde o filho do rei era chamado *rex iuvenis*[263] e onde eram relacionadas as prerrogativas do primogênito como, por exemplo, o privilégio de sentar-se ao lado direito do pai.[264] Um ardoroso defensor da primogenitura como Jean de Terre Rouge podia, então, demonstrar que entre um filho primogênito (*primogenitus*) e um filho único (*unigenitus*), por vezes, mal havia diferença, e que aquele sentado do lado direito do pai era "um e o mesmo em espécie e natureza".[265] Em outras palavras, podia construir quase uma teologia da primogenitura mediante a utilização de argumentos de Aristóteles e Tomás de Aquino, o *Código*, as *Institutas* e o *Decretum*, e referindo-se também à decretal de Alexandre III, *Quoniam abbas*, que se havia tornado pedra angular da doutrina da unidade entre predecessor e sucessor com relação à Dignidade.[266]

A lenda da Fênix ajustava-se de modo uniforme a tudo isso, uma vez que enfatizava, quase sem exceção, a identidade pessoal da Fênix morta com sua sucessora viva; e outras máximas legais populares reforçavam essa comparação. *Mortuus aperit oculos viventis*, "O morto abre os olhos do vivo", dizia um provérbio citado por Baldus a fim de mostrar que alguém nascido escravo podia tornar-se um liberto com a morte de seu senhor,[267] e o provérbio, mais tarde, era citado — com referência a Baldus — por um jurista francês, André Tiraqueau, para elucidar a famosa máxima da lei francesa de herança, *Le mort saisit le vif*, "O morto apreende [com relação à herança] o vivo".[268] Não por acaso, portanto, o sucessor do trono francês era ocasionalmente chamado *Le petit Phénix*.[269]

De qualquer modo, a metáfora da Fênix não era imprópria para ilustrar a natureza da *Dignitas quae non moritur*: a *Dignitas* de abade, bispo, papa ou rei surgia como uma *espécie* tipo Fênix que coincidia com o indivíduo porque não reproduzia mais que uma individuação de cada vez, o incumbente. Além disso, a Fênix era, por assim dizer, uma corporação "natural" de um único indivíduo e, dessa forma, nascia das cinzas da metáfora da Fênix o protótipo desse espectro chamado "Corporação individual" que era a um só tempo espécie imortal e individuação mortal, *corpus politicum* coletivo e *corpus naturale* individual. O que Maitland disse sobre as origens dessa ficção do Direito inglês — sua associação com o padre, o patrono e o *Eigenkirche* — permanece inteiramente válido.[270] Nota-se, contudo, que outros fatores — mais de ordem filosófica que prática — merecem também consideração. A metáfora da Fênix, dos juristas italianos, talvez nos permita compreender mais integralmente, porque num outro esquema de referência, a natureza dessa estranha "Corporação" que nunca morre, nunca é menor de idade, nunca é senil, nunca é doente e não tem sexo,[271] e, com isso, assemelha-se aos "espíritos e anjos sagrados".[272] Uma estrutura de pensamento que operava com noções como androginia e auto-reprodução podia atribuir

características similares também à Fênix: a tradição rabínica, por exemplo, imputava imortalidade ao pássaro porque recusava-se a participar do pecado de Eva ao provar do fruto proibido e, com isso, preservava seu estado paradisíaco de inocência — na verdade, "o sexo perece para os corpos perpétuos".[273] Por outro lado, uma estrutura de pensamento formada na filosofia escolástica poderia argumentar que era privilégio ou subprivilégio, ou, pelo menos, peculiaridade dos anjos ser a um só tempo espécie e indivíduo, uma vez que esses seres sempiternos (carecendo de matéria, embora não de individuação) não reproduziam sua espécie, mas cada um permanecia, enquanto espécie, um indivíduo singular, embora não em sucessão.[274] Isso pode explicar certos atributos que Anjos, Fênices e Corporações tinham em comum.

O conceito de uma *Dignitas* na qual coincidiam espécie e indivíduo, naturalmente colocava em foco dois aspectos diferentes do próprio dignitário — sua "personalidade dual". Papa ou bispo não eram corporativos *per se*: tornavam-se corporativos como representantes únicos de sua espécie apenas na medida em que algo supra-individual e perpétuo estava anexado a eles, a saber, a *Dignitas quae non moritur*. Resta ver como essa anexação era explicada pelos juristas. Talvez se possa mencionar aqui que os juristas realmente chegaram a uma distinção entre as duas personalidades no dignitário. Soa muito simples e correto quando Cino de Pistóia escreve: "Um bispo tem duas personalidades, uma, na medida em que é um bispo, e outra, na medida em que é [o indivíduo] Pedro ou Martinho".[275] O que Cino afirma é, de fato, convencional: é meramente outra aplicação — o reverso, por assim dizer — da distinção canonista entre uma delegação *facta personae* e uma delegação *facta dignitati*, que havia sido reiteradamente exposta no contexto da decretal *Quoniam abbas*. Seu comentário, no entanto, é válido porque mostra que a ênfase podia facilmente desviar-se do aspecto dual da delegação de poder para a personalidade dual do dignitário delegante, bem como do delegado e, enfim, para todo detentor de cargo espiritual ou secular. Dessa forma, a partir da teoria canonista, novas teorias políticas começaram a se disseminar, à medida que as Dignidades seculares eram igualmente interpretadas como entidades corporativas e imortais.

A imortalidade da Santa Sé como uma *Dignitas quae non moritur* baseava-se em uma ficção jurídica racional. Isso não impedia, contudo, os advogados canônicos de mergulharem no pensamento irracional e interpretarem a perpetuidade da *Sancta Sedes* também transcendentalmente segundo as vias tradicionais. Joannes Andreae, por exemplo, ao comentar a frase *Sedes ipsa non moritur*, da decretal do papa Bonifácio, declarava: "Pois não é possível que não haja Sé, uma vez que o Senhor orou por ela".[276] Em outras palavras, a sempiternidade

da Santa Sé aparece aqui como emanação do poder divino e da sempiternidade da Igreja cujo domínio não conhece vacância *quia Christus non moritur*, "porque Cristo não morre".[277] Inversamente, lembre-se que o império era entendido como sempiterno por motivos metafísicos similares: era a quarta monarquia mundial que duraria até o fim; tinha sido constituída do alto do céu por Deus; e a Lei Justiniana atribuía-lhe sempiternidade (*imperium semper est*).[278] Cabe notar, contudo, que os argumentos agora eram complementados, ou até suplantados, pela nova teoria legal concernente à imortalidade da Dignidade. Assim, Godofredo de Trani, ao glosar (c. 1241-3) a decretal *Quoniam abbas*, podia inverter o argumento e dizer: "Uma vez que a Dignidade não perece com a morte do incumbente, logo, o *imperium* é perpétuo".[279] Autores posteriores declaravam diretamente que a frase *imperium semper est* referia-se à *Dignitas*.[280] Trata-se de uma secularização de idéias antigas: a perpetuidade do império não mais derivava de Deus e da providência divina, mas da personagem fictícia, ainda que imortal, chamada *Dignitas*, de uma Dignidade criada pela política do homem e conferida ao Príncipe ou detentor atual de cargo por meio de um governo igualmente imortal, por meio de uma *universitas quae nunquam moritur*.[281] É patente que o valor da perpetuidade não mais estava centrado fundamentalmente na Deidade, nem na idéia imortal de Justiça, nem na Lei, mas sim na *universitas* e na *Dignitas*, ambas imortais.

Naturalmente, quando expunham suas teorias, os civilistas referiam-se, em primeiro lugar, ao *imperium*, tal como o papado e episcopado teriam sido a primeira referência dos canonistas que explicavam a natureza da *Dignitas*. Até aquele momento, no entanto, quase tudo que era válido com respeito ao império era válido também com respeito aos reinos. Baldus, por exemplo, ao discutir — ao longo do texto da *Quoniam abbas* e da decretal de Bonifácio[282] — o poder coercitivo de contratos e obrigações, tomava, em primeiro lugar, os exemplos tradicionais do imperador e do pontífice: "O imperador, em sua pessoa, pode morrer, mas a Dignidade em si, ou o *imperium*, é imortal, exatamente como o sumo pontífice morre, embora o sumo pontificado não morra". Mas ao destacar que as coisas procedentes de uma pessoa eram assuntos pessoais, ao passo que as procedentes da Dignidade eram "perenes e eternas", Baldus passava, como conseqüência lógica, do *imperium* para o *regnum*, e do imperador para o rei-imperador, "que em seu reino detém o supremo principado, porque não reconhece um superior".[283] Contratos de reis, quando feitos *sub nomine Dignitatis*, também obrigam o sucessor:

> E nos contratos de reis expressa-se por parte de quem [pessoa ou Dignidade] são [estabelecidos]; e passam para o sucessor no reino se são apresentados em nome da Dignidade [...]. Nem é de admirar, porque, no reino, deve-se considerar [não só] a Dignidade que não morre, mas também a *universitas* ou *respublica* do reino, que continua inabalável mesmo quando os reis foram banidos; pois a *respublica* não pode morrer; e, por isso, afirma-se que a *respublica* não tem herdeiro, porque ela sempre vive em si mesma.[284]

Trata-se de uma questão menor apenas quando se nota que toda a doutrina canonista da *Dignitas* foi transferida para os reis — certamente não pela primeira vez. No entanto, é uma questão importante constatar que, nas reflexões de Baldus, dois fatores distintos determinam as responsabilidades dos reis: a imortalidade da *Dignitas* e também a imortalidade da *universitas*; e que, conseqüentemente, dizia-se que o Príncipe agia em virtude tanto da Dignidade como da *respublica*,[285] isto é, de duas entidades creditadas como sempiternas. É quase inevitável evocar os conceitos políticos de juristas anteriores, sintetizados, por exemplo, por João de Paris, que sustentava que o rei dependia de Deus e do povo, *populo faciente et Deo inspirante*.[286] No esquema político de Baldus, contudo, a noção de *populus* era transformada na legalista *universitas quae non potest mori*; ao mesmo tempo, *Deus* era convenientemente substituído pela noção igualmente legalista de *Dignitas quae non potest mori*. A estreita inter-relação que realmente havia entre Deus e Dignidade pode ser deduzida do comentário de Baldus sobre o juramento de coroação de reis e imperadores, mediante o qual prometiam não alienar os bens da Coroa: "Portanto, o imperador [...] não tem nenhuma obrigação para com o homem, embora esteja obrigado a Deus e a sua Dignidade, que é perpétua".[287] Provavelmente se deva lembrar a justaposição de *Deus* e *Fiscus* para compreender que *Dignitas*, graças à sua perpetuidade, tornava-se, tal como *Fiscus*, comparável a Deus ou era "equiparada" a Deus. É também conveniente pensar nas famosas palavras de Bracton dizendo que "o rei deve estar, não abaixo do homem, mas abaixo de Deus e da Lei",[288] para se perceber a passagem da realeza centrada na Lei para a realeza centrada no Governo e na Corporação.

O paralelismo entre Deus e Dignidade requer consideração adicional.[289] O que importa aqui é a incessante repetição do lema de que a Dignidade real não morre ou, como dizia Baldus, de vez em quando: " [...] a Dignidade é algo régio [...], e a qualidade régia não morre, mesmo que o indivíduo [rei] morra".[290] No mesmo sentido, Mateus de Afflictis, conquanto referindo-se a Baldus, declarava em uma glosa às Constituições sicilianas: "A Dignidade real nunca morre".[291] Havia, naturalmente, ligeiras variações do tema. O próprio Baldus dizia ocasionalmente: *Regia maiestas non moritur*, "A Majestade real não morre".[292] Também ele chegou a distinguir duas pessoas no rei: uma *persona personalis*, "que é a alma na substância de homem", isto é, o rei individual; e uma *persona idealis*, "que é a Dignidade".[293] Neste caso, então, Dignidade — a *persona idealis* — está claramente personificada. *Dignitas* é, como *Iustitia*, uma pessoa "ideal" dotada de uma existência independente mesmo no caso de

uma vacância, embora, por outro lado, esteja inseparavelmente anexada ao monarca, enquanto este viver ou reinar; está anexada a ele como sua companheira permanente — semelhante a uma antiga deidade, deus ou deusa, que aparece em moedas como *comes Augusti*.[294]

A dualidade inerente ao rei foi tema de Baldus ainda em uma outra ocasião. Ao discutir a obrigação do rei em observar contratos feitos em nome de *Dignitas* e *respublica*, explicou que, "intelectualmente falando", o rei predecessor, que contraíra a obrigação, não estava morto porque nem sua *Dignitas*, nem a *respublica*, em cujos nomes atuava, estavam mortas.

> Pois é verdadeiro dizer que a *respublica* nada faz por si mesma, ao passo que aquele que governa a *respublica*, atua em virtude da *respublica* e da Dignidade a ele conferida por essa mesma *respublica*. Além disso, duas coisas convergem no rei: a pessoa e a significação [isto é, a Dignidade]. E essa significação, que é alguma coisa que apela ao intelecto, perdura miraculosamente para sempre, embora não corporalmente: pois ainda que o rei seja deficiente com relação a sua carne, ele opera, contudo, ocupando o lugar de *duas* pessoas.[295]

Em outras palavras, o *R*ei sobrevive ao *r*ei e, nesse sentido, Baldus podia então declarar que, embora não haja qualquer vontade em um cadáver, o Príncipe morto "parece querer, mesmo depois de sua morte" — como *Dignitas*, é claro.[296]

Seja como for, é fácil identificar agora em que medida a simples doutrina canonista referente ao "Abade de Winchester" e sua Dignidade influenciaram o pensamento legal em geral, principalmente depois que a teoria, no curso do século XIV, foi transferida para a esfera secular, para os imperadores e reis. Nos prestigiados argumentos de Baldus,[297] cujo tom escolástico é inconfundível, já é possível ouvir os juristas da era Tudor propondo seus argumentos sobre os "dois Corpos" do rei.

Sintomas corporativistas na Inglaterra

Quase não há uma frase ou metáfora nos majestosos discursos transmitidos por Plowden que não possa ser reportada a certos antecedentes dos escritos legais dos séculos XIII e XIV, ainda que seria tedioso demonstrar como exatamente um ou outro detalhe passou para a linguagem legal inglesa. É inteiramente verdade que, na maioria dos casos em que a palavra *Dignitas* foi empregada juntamente com a palavra *Corona*, *não* era intencional um caráter corporativista da Dignidade; tampouco se pode ler uma intenção desse tipo nos textos. No entanto, apesar de tudo isso, as doutrinas dos canonistas italianos deixaram alguns traços na Inglaterra, já em uma época precoce. Guilherme de Drogheda, escrevendo por volta de 1239 sobre o procedimento nas cortes eclesiásticas, estava plenamente consciente da diferença entre um abade assinar com seu próprio

selo ou com o de seu convento.[298] Nos *Year Books* do reinado de Eduardo II, nos quais há muito discurso sobre a Dignidade do rei que nem sequer sugere aspectos corporativistas, verifica-se, no entanto, um conhecimento inteiramente claro do significado canonista de *Dignitas*. No caso contra o prior de Kirkham, que foi ouvido em 1313, o juiz Inge referiu-se por diversas vezes à *Dignitas* no sentido dos canonistas:

> Abade e Prior são nomes de Dignidade: e, em virtude da Dignidade, o direito que estava no predecessor será tão integralmente investido na pessoa do sucessor após sua criação que ninguém a não ser ele poderá defender os direitos de sua Igreja.

O juiz Inge, referindo-se tacitamente à *Quoniam abbas*, enfatizava o fato de que "o atual Prior [de Kirkham] vem à corte como Prior", e de que este havia sido intimado "por seu nome de Dignidade". Enfaticamente, Inge exclamava, conclusivo: "E assim, que os homens aprendam a [cuidar sobre como] apresentar um mandado contra um Prior por seu nome de Dignidade".[299]

Essas citações mostram que os juristas ingleses, por volta de 1300, estavam bastante familiarizados com a idéia de Dignidade no sentido legalista, bem como com a idéia da identidade virtual entre predecessor e sucessor — pelo menos com respeito a pessoas eclesiásticas. O juiz Inge, na verdade, salientava que a personalidade de um abade "ou outro homem de Dignidade" não era "como é com pessoas seculares"[300] — ao que parece, uma indicação de que não era comum, até então, transferir-se a idéia da personalidade contínua para o cargo secular, mas de que esta era mais ou menos restrita a dignitários espirituais. Pode ter levado um bom tempo até que os dignitários seculares também fossem arrastados para o círculo mágico das doutrinas corporativistas. Apesar disso, até o século XV, as principais distinções foram passadas também para a esfera secular como, por exemplo, em uma ação judicial durante o reinado de Eduardo IV, quando os juízes destacaram que um prefeito contraía uma obrigação, não como prefeito, mas *par son propre nosme*.[301]

É claro que, no reinado de Eduardo IV, os modos de pensar corporativistas alcançaram na Inglaterra um estado de plena consciência e o mais curioso é que foram manifestados pelo próprio rei no caso do Ducado de Lancaster.[302] O ducado, como é de conhecimento geral, tinha sido posse privada da Casa de Lancaster, e os reis lancastrianos detinham-no por direito hereditário. Com sua ascensão em 1399, Henrique IV ordenou, com consentimento do Parlamento, que todas as terras do Ducado de Lancaster fossem governadas e tratadas pelo rei "como se nunca tivéssemos atingido a altura da Dignidade real", uma vez que essas terras haviam passado para ele, Henrique de Lancaster, pessoalmente por direito hereditário "antes que Deus nos chamasse para a Condição e Dignidade reais".[303] Uma propriedade privada, desconectada da Coroa — assim era e continuou a ser o ducado no reinado de Henrique V e Henrique VI; era possuído pelos

lancastrianos em seu Corpo natural, como relatou mais tarde Plowden.[304] Em 1461, quando o yorkista Eduardo IV tomou o poder, a situação do ducado mudou. Logo após sua ascensão, Eduardo IV fez com que seu predecessor lancastriano fosse condenado e estigmatizado por alta traição, um veredicto que resultou no confisco de todos os bens e títulos do soberano anterior, inclusive a posse privada do Ducado de Lancaster. O próprio Eduardo IV não tinha nenhum direito ao Ducado exceto em nome da Coroa, uma vez que o ducado havia sido confiscado por traição cometida contra a Coroa.[305] Entretanto, Eduardo aparentemente não pretendia abandonar todas as vantagens trazidas por uma *Hausmacht* ao poder e tesouro do rei. Para superar essas dificuldades, o rei ou seus conselheiros legais tramaram um ardil surpreendente: "incorporaram" o Ducado confiscado. Mediante Lei do Parlamento, em 4 de março de 1461, decretou-se que as herdades, castelos, terras senhoriais, burgos e outras posses, com suas dependências no Ducado, doravante

> constituam, e, a partir do dito dia quatro de março, seja o dito Ducado de Lancastre incorporado e seja chamado O DUCADO DE LANCASTRE.

Além disso, o Parlamento concedia a Eduardo IV o direito de possuir essas terras

> pelo mesmo nome do Ducado, isoladas de todas suas outras heranças [...] para si e seus herdeiros Reis de Inglaterra perpetuamente.[306]

O Ducado, agora incorporado, iria tornar-se, como uma corporação, parcela da Coroa sem ser fundida com outra propriedade da Coroa. Ou seja, a fim de preservar a extensão anterior do ducado, com todos os seus direitos e dependências ilesos, e também para mantê-lo *en bloc* à parte de outra propriedade da Coroa e colocá-lo sob administração especial, era convertido por Lei do Parlamento em uma pessoa jurídica. O DUCADO DE LANCASTER (poder-se-ia acrescentar: LTDA. ou S.A.) deveria ter um status isento do governo central e pertencer, como corporação, à Coroa, donde o rei, como Rei e não o rei em particular, seria hereditariamente a cabeça — ou, por assim dizer, "Diretor" — dessa corporação legal, ao qual cabiam de direito os rendimentos da mesma como se ele fosse o proprietário particular — certamente, apenas por direito da Coroa.[307]

O pensamento corporativista ingressava, assim, no mais alto nível da prática constitucional. Conceber um reino, condado, ducado ou, ainda, um feudo, metaforicamente, em termos de uma corporação (*universitas*) ou pessoa jurídica, não era nada incomum no discurso dos juristas; mas a incorporação efetiva de um ducado inteiro por meio de uma Lei do Parlamento foi algo único na prática medieval. Pode-se considerar esse passo como precursor da posterior incorporação de dioceses eclesiásticas inteiras, ou de províncias das ordens espirituais nos países em que, graças à separação entre Estado e Igreja, as Igrejas constituem corporações privadas; isso seria verdadeiro sobretudo nos Estados

Unidos, onde arcebispos e bispos são — ou eram — identificados como "Corporações individuais" e onde os Beneditinos, por exemplo, são registrados como *The Order of St. Benedict, Inc.*, enquanto as Províncias Jesuítas são incorporadas em âmbito estadual como, por exemplo, *The Society of Jesus of New England* etc.[308] A essa altura, então, a lei secular das corporações exercia efeitos retroativos sobre o status da Igreja: de fato, a doutrina canonista completava o círculo.

Seja como for, até a segunda metade do século XV, as ideologias corporativistas haviam conquistado uma base firme na Inglaterra e, ao que parece, os juristas não desconheciam os lucros que poderiam ser derivados das teorias corporativistas também nos assuntos seculares. A incorporação de Lancaster, talvez sem efeito tangível em outros aspectos,[309] deixou sua marca indelével no pensamento legal na medida em que foi no contexto do *Caso do Ducado de Lancaster*, debatido na corte em 1561, que os juízes dos Tudor produziram suas formulações mais flagrantes concernentes aos "dois Corpos" do rei. Uma vez que essas formulações acabaram passando, por volta de 1600, para os manuais e dicionários jurídicos como os de Crompton, Kitchin, Cowell e, talvez, para os de outros autores também, e uma vez que eram citadas por autoridades como Coke, Bacon e, mais tarde, por inúmeros outros, como Blackstone, é natural que penetrassem rapidamente no linguajar político e popular e fossem reiteradamente expressas.[310] Plowden, em seus *Relatórios*, demonstra claramente como era vívido e generalizado o interesse pelos princípios envolvidos no caso Lancaster e como eram acaloradas as discussões no curso das quais eram propostas distinções entre os "dois Corpos". As palavras cunhadas pelos juízes ingleses não deixavam de ter originalidade quando salientavam que o Corpo político do Rei "contém sua Condição e Dignidade reais" ou era "adornado e investido na Condição e Dignidade reais", ainda que os juristas italianos fossem os pais dessas idéias. A originalidade dos advogados da era Tudor deve ser buscada principalmente no fato de que substituíram a noção comumente usada de *Dignitas* pela noção de "Corpo político" e, com isso, foram levados a certas elaborações e conclusões que os civilistas e canonistas não haviam julgado necessário alimentar.

Felizmente, não se carece de exemplos ilustrando as primeiras substituições de *Dignitas* por *Corpus*. Maitland mencionou um caso julgado no reinado de Henrique VII, em 1487, no curso do qual o juiz Vavasor afirmava que "cada abade é um corpo político, porque não pode receber nada a não ser para o uso da casa".[311] O argumento em si é fraco, mas revela um linguajar que deve ter sido realmente comum até essa época. De fato, encontramos uma elocução similar em um caso anterior, julgado no reinado de Eduardo IV, em 1482. Novamente estava envolvido um abade; o juiz Fairfax, argumentando em seu favor, fazia um

comentário casual concernente a "esse corpo místico do abade, que nunca morre", uma vez que o cargo e a casa continuavam nos sucessores do abade.[312] O comentário do juiz é interessante: o abade não é mencionado como membro do *corpus mysticum* geral, seja da Igreja ou do reino, mas como um corpo místico *per se*, porque ele "nunca morre" e tem "continuidade". É evidente que a noção corporativista de *Dignitas* era confundida com a noção igualmente corporativista de *corpus mysticum*, ou que o "corpo místico" era fundido com o que era chamado, em outras circunstâncias, de "Dignidade" — uma fusão ou confusão certamente não usuais na linguagem legal italiana. No entanto, quando se considera a influência que o "abade" exercia, como modelo, sobre o pensamento legal e político em geral, não será realmente surpresa descobrir que na prática secular inglesa as duas noções fossem usadas quase como sinônimas também em relação ao rei.

O modo como se operou a transição da "Dignidade" real para o "Corpo político" real nas discussões legais pode ser facilmente captado a partir do caso *Hill* versus *Grange*, julgado na Corte de Causas Comuns em 1556 e 1557, isto é, cerca de cinco anos antes do caso Lancaster.[313] O caso em si, sendo um caso de invasão, não tem nenhuma importância aqui, exceto porque a terra invadida pertencia originalmente a um dos mosteiros dissolvidos por Henrique VIII e, por isso, o rei entrou na questão. O julgamento, em certas seções, chegava a ser uma recitação de todo o complexo da *Quoniam abbas* e das glosas sobre essa decretal. Os juízes tentavam descobrir se o rei Henrique VIII havia agido como pessoa ou como *Dignitas*, porque, neste último caso, suas ações teriam envolvido seus sucessores. O juiz do Supremo, Brook, afirmava que os estatutos normalmente haviam sido "interpretados como extensivos aos herdeiros e sucessores de um rei, para beneficiá-los ou para limitá-los", mesmo quando o nome individual do rei era citado ou referido; alegava a *Magna Carta*, c. 17: "Causas Comuns não passarão por *nosso* tribunal",[314] para demonstrar que a palavra "nosso" não se referia ao rei João individualmente, mas ao rei como Rei; e, por fim, ao sumariar, dizia:

> E a causa disso é que *o Rei é um Corpo político*, e quando uma lei diz "o rei", ou diz "nós", isso é sempre dito na pessoa dele como Rei, e *em sua Dignidade real* e, dessa forma, *inclui todos aqueles que desfrutam de sua função*.[315]

Em seguida, outros juízes — Staunford, Saunders e Brown — abordavam a questão, argumentando igualmente que, embora o rei Henrique VIII fosse nominalmente referido, a referência era a ele como Rei:

> E *Rei é um nome de continuidade, que sempre perdurará* como a cabeça e o governante do povo, como supõe a Lei [...], e *nisto o Rei nunca morre*.

Por essa razão, opinavam os juízes, na lei, a morte do rei não é chamada morte, mas transmissão,

> porque, com ela, ele transmite o reino a outro e deixa que outro desfrute das funções, de sorte que a *Dignidade sempre continue* [...]. E então, quando [...] a referência é a ele como Rei, *ele como Rei nunca morre, embora seu Corpo natural morra*; mas *o Rei* em cujo nome a referência é feita a ele, *sempre continua* e, portanto [...] a palavra Rei deve estender-se [de Henrique VIII] ao Rei Eduardo VI [isto é, ao sucessor] [...]. Por esse motivo, podemos perceber que, onde uma coisa é referida a um rei particular *mediante o nome de Rei*, nesse caso, *ela pode ser estendida a seus herdeiros e sucessores* [...].[316]

Não é necessário nenhum comentário para demonstrar até que ponto as passagens aqui aduzidas em itálico para fins de ênfase eram deduzidas de argumentos propostos por glosadores e pós-glosadores, muito tempo antes: identifica-se o lema *Dignitas non moritur*, isto é, a continuidade da *Dignitas* a despeito da morte do incumbente; a unidade entre predecessor e sucessor; o poder coercitivo de obrigações assumidas em nome da Dignidade; a importância de mencionar-se ou omitir-se o "nome"; e todas as demais implicações exploradas durante mais de três séculos em relação à decretal *Quoniam abbas* ou em ocasiões similares. Apenas em um aspecto o jargão legal inglês desviou-se sensivelmente da linguagem dos glosadores: a noção de Dignidade, embora diversas vezes mencionada pelos juízes ingleses em seu devido contexto legal, era normalmente substituída pela de noção de "Corpo político". Pelo menos nesse caso, de qualquer modo, há um paralelo surpreendente com o "corpo místico" do abade, "que nunca morre".

Coke, ao argumentar no *Caso Calvin*, comentava oportunamente: "É verdade que o Rei *in genere* não morre, mas, sem dúvida, *in individuo* ele morre".[317] Essas distinções são conhecidas a partir dos argumentos dos juristas italianos, que, em sua totalidade, tomavam o cuidado de salientar que estavam falando sobre o Príncipe *in genere*, sobre a *regia Dignitas* ou *regia Maiestas*, quando diziam que um dignitário "nunca morre" e, de modo bastante lógico, evitavam dizer que "o Rei nunca morre". Baldus talvez fosse um pouco mais adiante que os demais quando personificava a *Dignitas* e dizia que a *persona idealis* nunca morre; mas então, isso era, afinal de contas, apenas uma "pessoa ideal". Os advogados ingleses também deixavam inteiramente claro que não era o rei puro e simples que era imortal, mas que apenas como *Rei* — como "Dignidade" ou "Corpo político" — ele nunca morria. Apesar disso, foi nas argumentações dos advogados ingleses que a frase "O Rei nunca morre" parece ter aparecido pela primeira vez; e provavelmente era admissível um pequeno descuido, uma vez que as distinções entre o Corpo político imortal do Rei e seu Corpo natural mortal estavam tão consolidadas que era praticamente impossível haver mal-enten-

didos. Seja como for, onde tanta conversa se produzia sobre Dignidades e Majestades reais imortais e onde — como na França, particularmente — havia uma tendência tão forte no sentido de ler, no rei vivo individual, características de uma *persona idealis* viva,[318] era quase de se esperar que, um dia, mais cedo ou mais tarde, também surgisse a frase *Le roi ne meurt jamais*.

Le Roy est mort...

Quase nenhuma atenção tem sido dada ao fato indiscutível de que o famoso lema *Le roi ne meurt jamais*, corrente na França a partir do século XVI,[319] derivou por sucessão direta da máxima legal *Dignitas non moritur* e, portanto, em última instância, da decretal *Quoniam abbas*, do papa Alexandre. Em outras palavras, significava meramente mais uma versão das surradas doutrinas corporativistas dos canonistas e civilistas medievais. O fato de que raramente se tenha percebido tão inequívoca genealogia pode ter sido provocado — pelo menos, até certo ponto — pelo fato de que a máxima legal foi quase sempre associada, por razões enganosamente óbvias, aos brados ouvidos nos funerais de reis franceses na Abadia de Saint-Denis: *Le roi est mort! Vive le roi!*.[320] No entanto, esses dois lemas da continuidade legalista e dinástica foram indevidamente associados e, por fim, confundidos — pois cada um tem sua própria história peculiar. O lema *Le roi ne meurt jamais* apenas por acaso é dinástico; *le pape, l'évêque, l'abbesse ne meurt jamais* teriam sido máximas válidas mesmo que, nesses casos, não estivesse envolvida a dignidade dinástica. Tampouco o famosíssimo lema francês, que, afinal de contas, era o pão de cada dia no jargão dos juristas ingleses da época, figura no cerimonial fúnebre de reis franceses, uma vez que os brados fúnebres de Saint-Denis originaram-se de um contexto totalmente diferente.[321]

Pelo Tratado de Troyes, em 1420, o enfermo rei Carlos VI e a rainha Isabel, da França, reconheciam o rei Henrique V, da Inglaterra, como provável sucessor legítimo ao trono francês; as pretensões inglesas eram reconhecidas no norte da França, inclusive na cidade de Paris. Dois anos depois, em 31 de agosto de 1422, Henrique V morria em Vincennes, deixando seus direitos franceses para seu filho, Henrique VI. Enquanto o corpo do rei morto estava sendo transportado, primeiro, para Saint-Denis e, depois, via Rouen, para Londres, o rei Carlos VI, da França, também morria, em 21 de outubro de 1422. O duque de Bedford, na qualidade de regente da França em favor do infante Henrique VI da Inglaterra, retornou no dia 5 de novembro a Paris, onde o *Conseil* parece ter aguardado sua chegada para fazer os preparativos para o funeral e conduzir os ritos fúnebres.[322]

Outros acontecimentos, contudo, ameaçavam a sucessão inglesa ao trono francês. Ao sul de Paris, em Méhun-sur-Yèvre, o delfim Carlos VII era aclamado por seus oficiais com o brado *Vive le roi!* enquanto a bandeira da França era

hasteada.[323] O duque de Bedford, dessa forma, era pressionado a agir pronta e eficientemente no sentido de proteger e proclamar os direitos de seu senhor soberano, o rei Henrique VI da Inglaterra. Quando Carlos VI foi sepultado em Saint-Denis, no dia 11 de novembro — apenas quatro dias depois de Henrique V haver sido enterrado na Abadia de Westminster —, a cerimônia foi encerrada pela habitual prece curta pelo rei falecido: "*Priez pour l'ame de tres-excellent prince Charles VI, roy de France*". Então, após uma breve pausa, o arauto oficial proclamava os direitos do infante Henrique VI e bradava: "*Vive Henry par la grace de Dieu roy de France et d'Angleterre!*". Ao que os outros arautos responderam com o brado: *Vive le roy Henry!*, e os ingleses acrescentaram *Noël!* — "como se o Senhor estivesse descendo do céu", segundo o cronista francês.[324]

A essa altura, com o intuito óbvio de se antecipar aos clamores do delfim rival e seu grupo, a prece pelo rei morto era acompanhada da aclamação do novo rei na forma em que normalmente seria ouvida em coroações reais e em outras ocasiões. Esse procedimento, daí em diante, permaneceu como costume na França: a prece pelo rei morto era proferida e, então, após um breve silêncio "demorado o bastante para se dizer um *Pater noster*",[325] seguia-se a aclamação do novo rei. Entretanto, a prece pelo rei morto, bem como a proclamação do novo rei, tiveram sua duração gradualmente reduzida, até que, finalmente, interrompidos apenas pelo curto cerimonial, eram ouvidos os breves brados impessoais: *Le roi est mort!... Vive le roi!*. Essa versão breve e despersonalizada parece ter feito sua primeira aparição no sepultamento de Luís XII, em 1515, embora uma fórmula intermediária — os curtos brados sucessivos com a menção dos nomes individuais tanto do rei morto como do novo rei — fosse usada aparentemente antes de 1515.[326] Isso é ainda mais provável considerando-se que, em 1509, com a morte de Henrique VII da Inglaterra, o cerimonial fúnebre inglês observava esse estilo intermediário. Os mordomos quebravam seus bastões, a tumba era fechada,

> e incontinenti todos os arautos [tiravam] suas cotas e as penduravam nas rédeas dos cavalos: bradando lamuriosamente em francês "O Nobre rei Henrique Sétimo está morto". E, tão logo o faziam, cada arauto vestia de novo sua cota e bradava: "Vive Le noble Roy Henry le VIII^me^", que quer dizer, em língua inglesa, "Deus dê vida longa ao nobre Rei Henrique oitavo".[327]

O procedimento inglês que, muito provavelmente, seguia o exemplo do cerimonial francês, sugere que a curta sucessão dos dois brados breves, embora até então com as invocações dos nomes dos reis, realmente era o costume francês até 1509, uma consideração que nos remete de volta ao funeral de Carlos VIII, em 1498.[328] A omissão posterior dos nomes individuais certamente trouxe à proeminência a perpetuidade da *Dignitas* como tal, separada de seus personificadores; mas é impossível dizer se isso foi intencional ou não. O que importa aqui é que

os brados "O rei está morto! Vida longa ao rei!" que — com ou sem menção de nomes próprios — demonstravam vigorosamente a perpetuidade da realeza, foram introduzidos na Inglaterra numa época em que, nas escolas de Direito da Corte, a máxima de que "o rei como Rei nunca morre" estava prestes a ser formulada.

Uma idéia política geral recebia expressão mediante o cerimonial funerário em termos lapidares e em uma apresentação dramática. Apesar disso, os brados famosos não eram nem a primeira nem a única elocução da idéia de realeza imortal no quadro dos funerais reais.

Não são raras as moedas ou produções numismáticas dos séculos XVI e XVII que apresentam uma Fênix. O pássaro mitológico era um emblema, por exemplo, da rainha Elizabeth, significando sua virgindade e, ao mesmo tempo, sua singularidade: SOLA PHOENIX é a inscrição em algumas de suas moedas e, como UNICA PHOENIX, ela é celebrada em um medalhão cunhado no ano de seu falecimento, 1603 (fig. 22).[329] Uma idéia diferente era expressa por um medalhão da Fênix cunhado por monarquistas ingleses em 1649, após a execução de Carlos I. O anverso mostra a cabeça de perfil com a legenda CAROLVS•I•D:G:MAG:BR:FR:ET•HI:REX. O reverso tem a legenda CAROLVS•II•D:G:MAG:BRIT:FRAN:ET•HIBER:REX; mas, em vez de um retrato, mostra a Fênix elevando-se de seu ninho em chamas e a inscrição EX•CINERIBVS (fig. 23). Não há dúvida quanto ao significado dessa medalha comemorativa; foi cunhada com a clara intenção de afirmar contra o Senhor Protetor e a República a perpetuidade da realeza hereditária e da Dignidade real em geral: o filho do rei elevando-se como uma Fênix *ex cineribus*, das cinzas de seu pai — ou, embora menos provável, da desordem da monarquia.[330] Ainda mais revelador é o desenho de uma ficha para o rei francês, concebida alguns anos antes, em 1643, para anunciar a morte de Luís XIII e a ascensão de Luís XIV (fig. 24). Ela mostra a Fênix em seu ninho na montanha, iluminada pelos raios do sol. A inscrição, tomada de empréstimo da Quarta Écloga de Virgílio, diz: *Caelo demittitur alto*, "Ele é enviado do alto do Céu" — como se supunha serem os dinastas desde o século XIII.[331] A essência do desenho, contudo, é dada em uma nota explicativa adicional, afirmando:

> A Fênix nasceu e voa das cinzas de seu pai pelo afluxo a ele enviado do céu e do sol. Do mesmo modo, o rei nos é dado milagrosamente do alto: e do *lit funèbre* de seu pai, ele voa para seu próprio *lit de justice*.[332]

A metáfora não era mal escolhida, pois deve-se lembrar que o rei francês fazia sua primeira aparição solene na Corte do Parlamento como legislador e juiz supremo — isto é, tinha seu primeiro *lit de justice* — quase imediatamente após sua ascensão e, por vezes, antes mesmo que seu predecessor fosse enterrado.[333]

O canapé ricamente decorado do trono com seu baldaquino era considerado o lugar onde "se vê *Lex et Rex* repousando sob o dossel [...], são vistos juntos nesse leito de Justiça",[334] e, conseqüentemente, proclama um medalhão apresentando o *lit de justice* (fig. 25): *Hinc suprema lex*, "Daqui emana a suprema lei".[335] O reino não podia ser deixado, sequer por um curto lapso de tempo, sem a continuidade da Lei e da Justiça que o rei personificava e, portanto, a nova Fênix tinha de voar instantânea e diretamente, sem perda de tempo, "do leito de morte de seu pai para seu próprio leito de Justiça". Mais uma vez, a noção de Justiça estava destinada a ter certas aplicações como símbolo de sempiternidade.

No funeral do rei, o privilégio de carregar os quatro cantos do caixão mortuário cabia aos quatro "Presidentes do Parlamento", isto é, os quatro juízes mais graduados da suprema corte do reino. Esse costume pode ser reportado ao século XIV,[336] e a razão para a honraria é unânime entre os autores posteriores, que explicavam

> que eles [os presidentes] representam sua pessoa [do rei] ou a realização da Justiça [no Parlamento], que é o membro principal de sua Coroa e pelo qual ele reina e tem soberania [...].[337]

> que eles, que representam no Parlamento a pessoa do rei e presidem a Justiça soberana do reino, deveriam estar o mais perto do corpo do rei [...].[338]

Os quatro presidentes, contudo, não só metaforicamente eram *un vray pourtraict de Sa Majesté*, mas também as suas vestes eram consideradas como *le vray habit dont estoient vestues Leurs Majestez*.[339] O traje dos juízes consistia de uma toga vermelho-brilhante ornada de uma pele cinza-claro e provavelmente refletindo a dignidade real, tal como a túnica vermelha do cardeal refletia uma autoridade afiliada à *cappa rubea* do papa; o traje pode igualmente remontar ao século XIV.[340] Além disso, como uma marca especial de distinção, os juízes tinham o direito de portar três pingentes em cordão dourado ou seda presos ao ombro, às vezes chamados *le bouton d'or*; existe motivo para crer que esse ornamento teve origem nos três pingentes da fivela de ombro real (originalmente imperial), a *fibula*, freqüentemente mencionada pelos juristas medievais como uma das quatro insígnias da majestade imperial, além da púrpura, o cetro e o diadema.[341] É praticamente certo que as togas vermelhas, bem como o *bouton d'or*, eram vistos como espelhando, em escala menor, as insígnias reais. Não era à toa que esses juízes graduados eram chamados *pars corporis principis*, "parte do corpo do rei".[342]

Essa digressão pelo estudo do vestuário era necessária para compreender ainda outro privilégio desfrutado pelos juízes. Conquanto, nos funerais reais, todos os pranteadores e o *cortège* inteiro fossem trajados de preto ou portassem sinais de luto, apenas os presidentes do Parlamento de Paris apareciam com suas togas de cor vermelho-brilhante. Eram *exempts de porter le dueil*, "isentos de ves-

tir luto", como explicou uma testemunha ocular da procissão fúnebre de Francisco I (1547), "pois a Coroa e a Justiça nunca morrem".[343] Essa isenção dos juízes supremos de vestir luto, mencionada primeiramente em 1422 no contexto do funeral de Carlos VI, remonta ao século XIV, como revelam as iluminuras.[344] A explicação desse costume, entretanto, era sempre a mesma.

> *Aucuns avoient leur manteau rouge,*
> *En exemple et signifiance*
> *Que Justice jamais ne bouge*
> *Pour trespas du Roy, ne muance* [...],

escreve Marcial de Paris, descrevendo o funeral de Carlos VII, em 1461,[345] embora Jean du Tillet, escrevendo um século depois, comente que era dever dos quatro presidentes demonstrar, por suas togas vistosas, "que, pela morte do rei, a Justiça não se extingue".[346]

As idéias subjacentes são óbvias e também o eram aos contemporâneos. Os juízes que em seu traje espelhavam o do próprio rei, não portavam nenhum sinal de luto porque "Coroa e Justiça nunca morrem". Representavam e eram parte do corpo de um rei que, como Rei, nunca morria; e eram administradores de uma Justiça que igualmente nunca morria e cujo ministério nunca sofria interrupções. *Iustitia enim perpetua est et immortalis*, diz a Bíblia em Sabedoria (1, 15) e, com base na força desse versículo, Baldus, utilizando definições aristotélicas, glorificava a Justiça como um *habitus qui non moritur*, algo divino e imortal como a alma.[347] O rei individual pode morrer; mas o Rei que representa a Justiça soberana e era representado pelos juízes supremos, não estava morto; continuava sua jurisdição incessantemente mediante a atuação de seus oficiais, ainda que seu corpo natural tivesse expirado. *Parlamentum Franciae non servat ferias*, "O Parlamento, a suprema corte da França, não observa os feriados", dizia uma máxima legal francesa baseada no Direito Romano.[348] Portanto, os presidentes do Parlamento mostravam, por suas togas vermelhas, que a morte do rei não afetava a Justiça, "que nunca morre". Eram idéias formuladas, muito tempo antes, pelos juristas medievais, e os presidentes do Parlamento francês, ao atuarem como carregadores de féretro, podem ter realmente figurado como um *tableau vivant* do comentário de Baldus: "O poder da jurisdição ordinária vive até mesmo se, nesse ínterim, o imperador morre". É verdade que, acrescentava Baldus, um cadáver não tem vontade, mas o imperador morto, sua *Dignitas*, "parece ter vontade mesmo após sua morte, porque [...] apraz ao Príncipe tudo que é feito por seus juízes mesmo depois de sua morte, desde que estes não ajam contra a Lei".[349] Como, então, poderiam os juízes vestir luto, uma vez que *seu* Rei não morria?

Um outro aspecto ainda, associado aos ritos fúnebres, merece ser considerado. Carlos VIII, em 1498, foi sepultado, como de costume, em Saint-Denis. O

Condestável,* Pierre d'Urfé, portava no funeral a espada do reino e o Camareiro carregava a bandeira da França. D'Urfé deixou um relato da cena final do enterro: enquanto o caixão deslizava para a tumba — isto é, ao lamento de *Le Roy est mort!* — os mordomos quebravam seus bastões e os atiravam ao túmulo, ao passo que os arautos e oficiais de justiça depositavam seus escudos e clavas. A bandeira da França, contudo, tal como a espada, era apenas baixada por um breve momento no túmulo e, ao brado de *Vive le roy!*, era logo alçada novamente porque, como explica d'Urfé, "a bandeira nunca morre", *car elle* [*la bannière*] *ne meurt jamais*.[350] Dessa maneira, a famosa fórmula era transferida também para a bandeira da França. Em outras palavras, na medida em que o rei como Rei era identificável com a "Justiça soberana" ou com a "Bandeira da França", os ritos funerários sugeriam, de fato, que "o Rei nunca morre".

Efígies

Esse simbolismo da sobrevivência do *R*ei a despeito da morte do *r*ei estava em consonância com um dos aspectos mais surpreendentes da duplicação real arquitetada nos tempos modernos: os ritos associados na França à efígie do rei.[351]

Felizmente, neste caso, dispõem-se de informações muito precisas sobre as origens da prática: ela foi emprestada da Inglaterra, onde a exibição de efígies em funerais reais é registrada desde 1327.[352] Em 21 de setembro daquele ano, o rei Eduardo II morreu ou foi assassinado (não se sabe ao certo) no Castelo de Berkeley; algum tempo depois, seu corpo eviscerado e embalsamado, acompanhado de uma efígie, foi levado para Gloucester e enterrado, no dia 20 de dezembro, na igreja da abadia de São Pedro. Teria sido a aparência desfigurada do rei que tornara aconselhável a utilização de uma imagem? Teriam ocorrido modificações profundas nos costumes fúnebres ocidentais? Pode-se pensar, naturalmente, em razões puramente práticas, já que o sepultamento de Eduardo II foi retardado em três meses (de 21 de setembro para 20 de dezembro); entretanto, o longo atraso do enterro não pode ter sido o único motivo para substituir-se o corpo pela efígie visível: nenhuma efígie foi utilizada no funeral de Eduardo I, que foi enterrado em Westminster quase quatro meses depois que ele morrera em Burgh-upon-the-Sands, na enseada de Solway (de 7 de julho para 28 de outubro de 1307).

A despeito de como se pretenda explicar a introdução da efígie em 1327, com o funeral de Eduardo II, tem início, ao que se sabe, o costume de colocar-se, sobre o tampo do caixão, a "representação real" ou "personagem", uma figura ou imagem *ad similitudinem regis*, que — feita de madeira ou de couro acolchoado de algodão e revestida de gesso — era vestida com o traje de coroação ou, daí em

(*) No original, "Master of the Horse". (N. T.)

diante, com a toga parlamentar. A efígie exibia as insígnias de soberania: sobre a cabeça da imagem (confeccionada segundo a máscara mortuária, ao que parece, a partir de Henrique VII) havia a coroa, enquanto mãos artificiais portavam a orbe e o cetro.[353] Salvo onde houve circunstâncias em contrário,[354] as efígies, daí em diante, foram utilizadas nos enterros da realeza: encerrado no ataúde de chumbo, que por sua vez era encerrado em um esquife de madeira, repousava o cadáver do rei, seu corpo natural mortal e normalmente visível — embora agora invisível —, ao passo que seu corpo político normalmente invisível era, nessa ocasião, exibido visivelmente pela efígie em suas insígnias reais pomposas: uma *persona ficta* — a efígie — personificando uma *persona ficta* — a *Dignitas*.

Idéias como essas, embora talvez não de todo ausentes também no cerimonial funerário inglês, tornaram-se muito acentuadas na França uma vez introduzido o emprego da efígie nesse país, no curso do fatídico ano de 1422. O rei Henrique V, da Inglaterra, como se sabe, morrera em Vincennes. Consoante o costume inglês, uma efígie fora preparada para ser exposta no caixão — talvez já em Saint-Denis e, com toda certeza, em Rouen.[355] Alguns meses após o falecimento de Henrique V, quando morria também Carlos VI, da França, o duque de Bedford, conforme já mencionado, foi encarregado, direta ou indiretamente, dos preparativos para o funeral do rei francês. Com o retorno de Bedford a Paris, no dia 5 de novembro, ou pouco antes de seu regresso, ordenou-se a preparação de uma efígie de Carlos VI para o seu funeral no dia 11 de novembro. Os registros das despesas funerárias mostram que essa ordem foi executada com uma pressa considerável.[356] Ou seja, em decorrência de circunstâncias peculiares ao ano de 1422, quando simultaneamente morreram e foram enterrados o rei anglo-francês e o rei nativo da França, o costume inglês de expor a efígie funerária do rei foi transplantado para a França.

Daí em diante, a efígie real literalmente "desempenhava um papel" no cerimonial funerário dos reis franceses. De fato, desempenhava um papel independente todo seu, à parte do corpo morto do rei. Em 1538, um eminente jurista francês, Carlos de Grassaille, afirmava que "o Rei da França tem dois anjos bons como guardiães: um, em razão de sua pessoa privada, e o outro, em razão de sua Dignidade real".[357] Na verdade, se o rei, segundo Jean Gerson, tinha "duas vidas", não poderia ter menos de dois anjos para protegê-las; tampouco seria muito arriscado conjeturar que, no funeral do rei, o segundo anjo provavelmente pairasse ao redor da efígie. Seja como for, nota-se que a distinção entre a pessoa de um monarca e sua Dignidade, disseminada durante séculos pelos juristas italianos, tampouco estava ausente do pensamento político francês.[358] Mas, embora a natureza da Dignidade fosse normalmente explicada apenas na corte e no conselho, era um cacoete peculiar aos franceses tornar visível a *Dignitas* e expô-la também ao olhar em cortejos e cerimoniais. O Rei "em si mesmo não é

a Dignidade, mas desempenha a pessoa da Dignidade", dizia Pierre Grégoire, um jurista francês que escreveu no segundo quartel do século XVI,[359] e que desenvolveu essa idéia de uma maneira notável. Coroa e diadema, observou ele, eram acessórios externos de uma cabeça humana mortal, e a púrpura era um acessório externo de um corpo humano mortal sujeito a doença e a todo capricho do destino; na verdade, as insígnias reais "têm a divindade da Dignidade", mas não livram o homem de sua natureza humana.[360] E nesse contexto, Grégoire chegava a uma proposição inesperada: "A Majestade de Deus figura no Príncipe *externamente*, para o benefício dos súditos; mas, *internamente*, resta o que é humano".[361] Ao relegar a "Majestade de Deus" à exibição externa das insígnias reais, Grégoire não procurava ser mais paradoxal que seu contemporâneo do outro lado do Canal, Coke, que fazia a surpreendente observação de que o rei mortal era criado por Deus, mas o Rei imortal, criado pelo homem.[362] Entretanto, a visibilidade de Deus nas insígnias reais "para o benefício dos súditos" leva a pensar na caricatura de Thackeray (fig. 26), na qual o grande novelista zomba do famoso retrato de Luís XIV, de Rigaud, justapondo o pomposo retrato oficial final a seus dois componentes: o lamentável corpo natural do rei e um manequim adornado com as insígnias reais.[363] De fato, para o benefício dos súditos, a Majestade poderia também ser externamente investida na efígie funerária por meio da qual a pessoa do rei aparentemente era duplicada: os dois corpos, indiscutivelmente unidos no rei vivo, eram visivelmente segregados com a transmissão do rei.

Com efeito, a importância da efígie do rei nos ritos funerários do século XVI logo alcançaram ou mesmo eclipsaram a do próprio corpo morto. Perceptível já em 1498, no funeral de Carlos VIII, e plenamente desenvolvida em 1547, nos ritos realizados para Francisco I, a exibição da efígie foi sucessivamente vinculada a novas idéias políticas desse século, indicando, por exemplo, que a Dignidade real nunca morria e que, na imagem, a jurisdição do rei morto continuava até o dia em que era enterrado. Sob o impacto dessas idéias — reforçadas por influências derivadas dos *tableaux vivants* medievais, dos *trionfi* italianos e do estudo, bem como da aplicação, dos textos clássicos — o cerimonial associado à efígie começou a ser preenchido com novos conteúdos e a afetar os fundamentos do próprio clima funerário: um novo elemento triunfal, ausente em épocas anteriores, ingressou na cerimônia.

Afora outras mudanças, esse novo clima levou à substituição do esquife simples no qual, em tempos passados, o cadáver havia sido carregado, pelo "chariot d'armes" no qual, daí em diante, a efígie era conduzida — a princípio, no topo do esquife, mais tarde, isolada e separada do cadáver.[364] Portanto, aos aspectos lúgubres que anteriormente dominavam o cerimonial fúnebre, adicionava-se um novo elemento triunfal, que pode não ter sido provocado pela introdução da efígie mas que, certamente, recebia da introdução da imagem funerá-

ria, e por seu intermédio, impulsos novos e inesperados. Deve-se ressaltar, contudo, que a nova idéia triunfal diferia profundamente daquele substrato de triunfo que, naturalmente, dava uma certa coloração também aos ritos fúnebres medievais, pois esse novo conceito de triunfo não significava antecipar a futura *conregnatio* do rei com Cristo no céu, mas celebrar e exibir a *conregnatio* do rei morto com a *Dignitas* real imortal na terra, cuja substância havia sido transmitida ao sucessor, mas que ainda era visivelmente representada pela efígie do falecido monarca.[365] Pela última vez, o rei morto "desempenha a pessoa da Dignidade". Além disso, o rei defunto agora apresentava-se diante do Juiz eterno no céu em vestes diferentes: na Idade Média, o rei era enterrado com sua coroa e insígnias reais, ou respectivas cópias; agora, contudo, estava despido ou em sua mortalha e chegava ao céu como um pobre coitado, ao passo que as insígnias reais eram reservadas à efígie, a verdadeira portadora da glória real e o símbolo de uma Dignidade "que nunca morre".[366] Bizâncio, como se costuma dizer, era liturgicamente bifocal: uma "liturgia da corte" havia sido desenvolvida lado a lado com a liturgia normal da Igreja. Nos ritos funerários franceses, desenvolvia-se outra bifocalidade: um ritual da Igreja, observado pelo clero em favor do infortúnio do homem nu ou seminu *no* ataúde ("internamente, resta o que é humano"), e outro ritual do Estado, celebrando, mediante a efígie, a Dignidade imortal e régia exposta *sobre* o ataúde ("externamente, mostra-se a Majestade de Deus"). O triunfo da Morte e o triunfo sobre a Morte eram mostrados lado a lado.

Cabe mencionar aqui uns poucos aspectos do cerimonial associados à efígie, para ilustrar a contínua justaposição dos restos terrenos do rei morto à sua Dignidade imorredoura, a cada um dos quais foi dada proeminência alternada. No funeral de Francisco I, o corpo em carne e osso no caixão foi exposto durante cerca de dez dias no saguão do palácio. Depois, o cenário mudou: o ataúde contendo o cadáver foi colocado em um pequeno aposento, enquanto, no saguão, a efígie do rei em vida, feita por François Clouet, tomava o seu lugar e jazia em câmara ardente — a assim chamada coroa "imperial" em sua cabeça, as mãos em prece, cetro e *main de justice* sobre almofadas de ambos os lados (fig. 27).[367] Não eram visíveis sinais de luto no aposento de decoração variada em que dominavam o tecido dourado, os lírios dourados sobre fundo azul e outros emblemas heráldicos. A cada lado do *lit d'honneur* estava um altar no qual o clero, praticamente sem parar, celebrava missas e, aos pés da cama, um vaso com água benta para os visitantes aspergirem — isto é, afastarem os demônios, não da alma do morto em sua jornada até o céu, ou da carne destinada a voltar ao pó, mas da Dignidade em efígie que, de qualquer modo, tinha seu próprio anjo da guarda.[368]

Durante esse período, a imagem (segundo a descrição de Pierre du Chastel, repetida por Jean du Tillet) era tratada como se o manequim fosse o rei vivo em pessoa:

> Sendo a mesa posta pelos oficiais da despensa; o serviço realizado pelos servos fidalgos, carregador de pão, copeiro e trinchador, com o escudeiro à frente e acompanhado pelo oficial do guarda-louças, que dispunham a mesa com as reverências e amostras que habitualmente se faziam. Após o pão partido e preparado, a carne e outros pratos eram trazidos [...]. O guardanapo era apresentado pelo mordomo à pessoa mais eminente presente, para lavar as mãos do Senhor [isto é, o rei em efígie]. A mesa, abençoada por um Cardeal; as bacias de água para lavar as mãos, apresentadas à cadeira do Senhor, como se este estivesse vivo e nela assentado. Os três pratos da refeição eram portados com os mesmos procedimentos, cerimônias e amostras que se costumavam fazer durante a vida do Senhor, sem esquecer os do vinho, com a apresentação de um cálice nos lugares e momentos em que o Senhor costumava beber, duas vezes a cada uma de suas refeições [...].[369]

Esses serviços prestados a uma imagem são tão surpreendentes quanto a participação ativa do cardeal e do clero. Por certo, havia serviços rituais realizados diante de imagens sagradas — unção, incensagem, aspersão, lavagem.[370] E transferir honras quase religiosas das imagens santas para as imagens de reis e príncipes não teria sido nada estranho a um século em que o "Retrato Oficial" apenas começava a ressurgir, em que imagens embelezadoras do culto divino figuravam em um mesmo nível — ou eram "equiparadas" — com aquelas "pertencentes à disciplina Civil", e na qual se lançara a base para a ulterior renovação do antigo costume de exibir a imagem do monarca em tribunais e câmaras do conselho e, com isso, simbolizar a ubiqüidade do rei na corte.[371]

A veneração da efígie funerária do rei francês, ainda que adornada de certa aparência eclesiástica, não era de origem eclesiástica. Em suas *Histórias romanas*, Herodiano, ao descrever a apoteose do imperador Septímio Severo, descrevia também uma série de serviços cerimoniais prestados à efígie do monarca morto: a efígie, tratada como um homem doente, repousa em uma cama; senadores e matronas alinham-se dos dois lados; médicos simulam tomar o pulso da imagem e prestam-lhe sua assistência médica até que, após sete dias, a efígie "morre".[372] As *Histórias* de Herodiano, e especialmente o capítulo sobre Septímio Severo, na tradução latina de Angelo Poliziano, não eram desconhecidas na França por volta de 1500. Além disso, em 1541, a primeira versão integral de Herodiano em francês — por Jehan Collin — foi publicada em Paris, seguida de uma segunda edição em 1546, um ano antes da morte e enterro de Francisco I.[373] Ora, o escriturário de justiça e historiador francês, Jean du Tillet, que esteve presente ao funeral de Francisco I, precedia sua descrição do moderno cerimonial da efígie com uma explicação detalhada do relato de Herodiano

sobre Septímio Severo, acrescentando algumas passagens dispersas de outros autores antigos, bem como o relato de Eusébio sobre o governo *post mortem* de Constantino, o Grande.[374] Diretamente ou por meio de Du Tillet, os autores clássicos passaram a exercer considerável influência na imaginação dos franceses, que se inclinavam a crer que o costume francês havia sobrevivido da Roma antiga.[375] Mas até que ponto influenciaram o cerimonial francês em si é uma questão diferente, pois os estímulos derivados do estudo da Antiguidade — por inegáveis que fossem na França renascentista — não devem ser subestimados, uma vez que o cerimonial francês havia desenvolvido as formas e ritos dos funerais reais de modo independente. A efígie foi introduzida segundo o modelo inglês e não segundo o modelo romano, e talvez apenas depois o cerimonial da imagem tenha sido ampliado e adornado também segundo o padrão da Roma antiga.

Além disso, a relação entre a efígie e a Dignidade legalista "que nunca morre" levou à ênfase de certas características que estavam no contexto dos juristas e pensadores políticos contemporâneos, mas não no dos historiadores romanos. Quando o sucessor de Francisco I, o rei Henrique II da França, por exemplo, chegou para aspergir o corpo de seu pai, não foi o corpo em efígie mas o próprio cadáver que finalmente substituiu de novo a efígie jazendo em câmara ardente. Parece que o novo rei não conseguiu visitar a imagem porque a imagem era tratada como o rei vivo em sua Dignidade. Aparentemente, um dos dois reis, o morto ou o vivo (embora apenas *um*), tinha de representar essa Dignidade imortal. Do século XV em diante, as implicações do cerimonial eram tais que, quando o cadáver e ao mesmo tempo a efígie eram exibidos em desfile na grande procissão fúnebre, o rei sucessor tinha de se manter inteiramente afastado e deixar o cargo de pranteador principal para um dos príncipes de sangue real: o novo rei não podia, a um só tempo, trajar e não trajar luto; tampouco podia ele, ao mesmo tempo, "desempenhar a pessoa da Dignidade" e ceder esse privilégio à efígie de seu predecessor morto. Dessa forma, não havia outra saída exceto ficar de fora.[376]

A procissão funerária em si demonstrava com muita clareza a convergência de duas idéias heterogêneas: o triunfo da Morte e o triunfo sobre a Morte. Havia o ritual eclesiástico das exéquias e o cuidado geral vinculado ao corpo e alma do rei morto; e havia o cerimonial de pompa triunfal vinculado à glória sempiterna simbolizada pela efígie. Essa dicotomia já era perceptível em 1498, no funeral de Carlos VIII. A procissão transportando apenas o cadáver, sem efígie, em uma carruagem desde Amboise, onde Carlos morrera, até Paris, tinha a aparência lúgubre que seria de esperar: tudo estava drapejado de preto, as bandeiras estavam enroladas, a espada do reino embainhada e os demais emblemas estavam cobertos. Na entrada em Paris, contudo, quando a efígie foi colocada no topo do ataúde, o clima mudou radicalmente: a espada desembainhada agora precedia a imagem adornada com as vestes e insígnias reais; a desfraldada Bandeira da França "que nunca morre" acompanhava a efígie; estandartes igualmente desfraldados desfilavam ao lado do ataúde; vestidos com suas togas régias escarlates, os quatro presidentes do Parlamento (seus serviços, por fim, passaram do cadáver para a efígie) carregavam as quatro pontas do tecido de ouro no qual a figura se assentava — em suma, a efígie representando a Dignidade "que nunca morre" fez sua *Entrée* em Paris: um *Adventus* mais triunfal que uma procissão de enterro.[377] Mais tarde, quando imagem e cadáver eram transportados em separado, o costume continuou a ser o de vincular todos os elementos do luto ao corpo nu no caixão e reunir toda a pompa triunfal em torno da efígie, que era exibida isoladamente em desfile, sob um dossel (fig. 29).[378] Foi aparentemente nesse clima intelectual que teve origem a carruagem triunfal para o defunto, o moderno carro fúnebre, que até o início da era motorizada foi utilizado em praticamente todos os países do Ocidente — ou melhor, foi reintroduzido a partir dos modelos clássicos, conforme interpretado pelo gosto da Renascença.[379] No funeral do imperador Carlos V, em 1559, a idéia triunfal foi levada tão longe que um carro alegórico, evocando as vitórias do imperador, desfilava na procissão fúnebre — uma mescla de *trionfi* renascentista e *tableaux* medievais.[380]

A justaposição do lúgubre e do triunfal, o luto pelo rei morto e a exaltação da efígie, deve ter correspondido a algum sentimento muito generalizado e profundo da Baixa Idade Média e início da Renascença, já que os monumentos sepulcrais desse período refletem idéias similares. A partir do tempo de Luís XII em diante (m. 1515), os monumentos tumulares dos reis franceses em Saint-Denis começaram a mostrar o rei, ou o casal real, como este era em vida, ajoelhado com seus trajes régios sobre um *prie-Dieu* no topo do pórtico do monumento; dentro do pórtico, contudo, jazia o rei morto em seu sofrimento humano, despido (exceto por um drapejamento) e com os olhos cerrados.[381] Uma questão diferente é que, com a propagação das idéias da Renascença, essa nudez tendia a tornar-se mais uma *nudité heroique* que um símbolo do sofrimento humano exposto: Catarina de Medicis, chocada e assustada por uma efígie tumular naturalista e macabra de si própria, encomendou uma segunda figura tumular mais a seu gosto, representando-a como uma Vênus deitada.[382] Não eram essas, entretanto, as idéias que haviam presidido a sensibilidade do "alto Gótico" do século XV, em cujo início surgiu pela primeira vez esse tipo de monumento tumular duplicado ou, pelo menos, um certo tipo de representação dual dos mortos.

Sem entrar em detalhes sobre o complexo desenvolvimento da arte sepulcral do Ocidente, pode-se, no mínimo, mencionar que, ao final do século XII, a

efígie do falecido deitado — o *gisant* — começou a substituir as placas esculpidas ou entalhadas, até então usuais, representando o morto em uma posição ereta, fosse a lâmina colocada na parede de uma igreja ou no chão.[383] Além disso, os monumentos duplos nos quais o falecido figurava tanto como um ser humano morto (embora não ainda como "cadáver") como na roupagem de sua posição social em vida, são encontrados esporadicamente no fim do século XIII e no século XIV.[384] Finalmente, um novo atributo foi acrescentado. Antes mesmo do fim do século XIV, o esqueleto ou corpo cadavérico começou a figurar na arte medieval: um atributo decididamente da Baixa Idade Média; lembre-se, por exemplo, que a primeira *Danse macabre*, a dos claustros dos Santos Inocentes, em Paris, foi executada no reinado de Carlos VII, em 1425 ou 1426.[385] Até então, esse tema soturno da arte do alto Gótico combinava-se, entretanto, à representação sepulcral do *gisant* e das (ainda raras) representações duplas do morto. O resultado era uma espécie de monumento que exibia o morto deitado como um cadáver esquelético em putrefação, enquanto, em um nível um pouco mais alto, ou superposto na tumba, o falecido seria visto retratado tal como havia sido em vida. O *gisant*, por isso, era geralmente transformado em uma figura ajoelhada ou, às vezes, sentada.[386]

Normalmente se diz que o primeiro a ser representado como um corpo cadavérico foi um médico de Carlos VI, Guillaume de Harcigny, morto em 1393 e enterrado na capela episcopal de Laon; de fato, não se perderá muito com a desconsideração da tumba ligeiramente anterior de Francisco I de La Sarraz, em La Sarraz (Cantão de Vaud), cujos horrores estragariam o apetite até de um inveterado espírito necrófilo.[387] Uma década após a tumba de Harcigny, seguiu-se o monumento sepulcral, hoje destruído, em Avignon, do cardeal Lagrange, morto em 1402. A organização desse monumento é, em muitos aspectos, complicada, bem como a reconstrução de seus detalhes. No entanto, uma característica importante da composição é indiscutível: Lagrange era representado como um cadáver esquelético nu e, ao mesmo tempo, como um cardeal adornado com toda a pompa e as insígnias de sua *Dignitas*.[388] Um tipo ligeiramente diferente de arquitetura tumular, ou talvez apenas uma versão mais condensada e dialética do monumento de Lagrange, tornou-se famoso no início do século XVI com os mausoléus, em Brou, de Felisberto II da Savóia e sua duquesa Margarida da Áustria, embora, nesse caso, o horror da morte fosse atenuado.[389] Mas é provável que o padrão dessas figuras tumulares principescas tenha se desenvolvido inicialmente na Inglaterra.

A Catedral de Canterbury abriga, como deveria, o corpo do arcebispo Henry Chichele, primaz da Inglaterra por 29 anos — de 1414 a 1443. Em 1424, dez anos após sua consagração, Chichele começou a construir a tumba na qual finalmente foi enterrado. Dentro da tumba, e mal ocultada pela treliça gótica, está

exposto o corpo mortal do defunto Henry Chichele: nu, apenas pele e ossos, os olhos contemplando com olhar vazio, o lamentável cadáver deitado sem travesseiro sobre um lençol de linho (fig. 30).[390] No topo da tumba, contudo, magnificentemente trajado, repousa o *gisant*: o arcebispo-primaz Henricus Cantuariensis, com a dalmática, o pálio em torno aos ombros, a preciosa mitra na cabeça, os pés com sapatos pontificais. Seus olhos estão arregalados, as mãos postas em prece. Mas não partilha da miserável solidão do corpo definhado que está embaixo dele: anjos estão próximos ao travesseiro no qual repousa sua cabeça mitrada e assistentes ajoelhados próximo a seus pés juntam-se a ele em prece.

Deve-se considerar também o cerimonial funerário observado quando de sua morte. Chichele morreu em Lambeth, de onde seus restos foram transferidos em procissão solene até Canterbury, escoltados por dezenas de archoteiros e duzentos nobres a cavalo com suas comitivas. Embora, posteriormente, o costume fosse carregar quatro bandeiras de santos nos quatro cantos do esquife, ainda vigorava no século XV o uso da bandeira pessoal do bispo, bem como da bandeira de seu bispado, exibidas por um nobre montado em um cavalo de batalha. Um aspecto, em particular, chama a atenção: o ataúde, carregado aos ombros sobre um estrado, era encimado pela efígie de Chichele vestida no traje pontifical completo e adornada com todas as insígnias de seu cargo.[391] É verdade que a exibição da efígie de um bispo caiu em desuso na Inglaterra do século XVI; mas era prática comum no século XV fazer desfilar em funerais o corpo morto de um alto dignitário da Igreja juntamente com sua imagem.[392] Dessa forma, o monumento sepulcral do arcebispo Chichele, mostrando a efígie no topo da tumba e o cadáver em seu interior, era a reprodução naturalista da realidade, simplesmente apresentando o que era visto na procissão funerária: a efígie em régios trajes e insígnias no topo do ataúde que continha o cadáver quase nu.

Uma vez que o desfile da efígie era o costume geral no funeral de um bispo na Inglaterra do século XV, seria previsível, durante esse período, a existência de outras tumbas episcopais construídas segundo o padrão de Canterbury. Além da tumba do bispo Richard Fleming (m. 1431), existe, por exemplo, na Catedral de Lincoln, o monumento do bispo Beckington, de Bath e Wells (m. 1465), que provavelmente foi concluído em 1451, catorze anos antes de sua morte (fig. 31).[393] Seu monumento é menos suntuoso que a tumba de Chichele em Canterbury, mas novamente se identificam fortes contrastes: o cadáver nu na tumba e a efígie em traje pontifical completo que jaz no topo da tumba. Essa disposição tampouco se limitava aos príncipes da Igreja. John Fitzalan, 17º conde de Arundel (m. 1435), foi enterrado em uma tumba que exibe o corpo em corrupção abaixo da efígie em glória (fig. 28); e o rei Eduardo IV ordenou em seu testamento (20 de junho de 1475), de modo bastante circunstanciado, como desejava ser enterrado na Capela de Saint George, em Windsor: seu corpo deve-

ria ser enterrado em terreno raso, "e sobre o mesmo uma pedra seja colocada e ornada com a figura da Morte", e sobre a câmara mortuária deveria estar "uma Imagem de nossa pessoa e cuja figura seremos de prata e ouro", ou, talvez, de cobre.[394] Em todos esses casos, é tentador dizer com o poeta: "De mármore é a pedra, e ali ele jaz putrefeito".[395]

Entretanto, pode-se pensar também em outras palavras ao contemplar essas tumbas de poderosos príncipes espirituais e seculares, pois o corpo natural decrépito e decadente na tumba, agora separado do corpo político imponente acima dele, surge como ilustração da doutrina reiteradamente exposta pelos juristas medievais: *Tenens dignitatem est corruptibilis,* DIGNITAS *tamen semper est, non moritur* — "O incumbente de uma Dignidade pode decair, contudo, a Dignidade em si é para sempre; não morre".

Essa rápida digressão sobre cerimonial funerário, efígies e monumentos sepulcrais, ainda que não diretamente relacionada aos ritos observados pelos reis ingleses, resultou pelo menos em um aspecto novo do problema dos "dois Corpos" — o pano de fundo humano. Talvez nunca, exceto nos séculos do "Gótico tardio", a mentalidade ocidental estivesse tão agudamente consciente da discrepância entre a efemeridade da carne e o esplendor imortal de uma Dignidade que aquela carne devia representar. Compreende-se como foi possível que as distinções jurídicas, embora desenvolvendo-se de modo independente e em um compartimento mental totalmente diferente, acabaram coincidindo com certos sentimentos muito gerais, e como as ficções imaginativas dos juristas correspondiam a certas emoções que, na era das *Danses macabres*, onde todas as Dignidades dançavam com a Morte, deviam ter estado curiosamente próximas da superfície. Os juristas, por assim dizer, descobriram a imortalidade da Dignidade; mas, por essa descoberta mesmo, tornaram muito mais tangível a natureza efêmera do incumbente mortal. Não se deve esquecer que a estranha justaposição de um cadáver em deterioração a uma Dignidade imortal, conforme exposta pelos monumentos sepulcrais, ou a nítida dicotomia entre o lúgubre cortejo funerário circundando o cadáver e o carro alegórico triunfante de um manequim-efígie envolto em vestes e insígnias reais, foi alimentada, afinal, no mesmo solo, veio do mesmo mundo de pensamento e sentimento, evoluiu no mesmo ambiente intelectual em que os princípios jurídicos concernentes aos "dois Corpos do Rei" atingiram sua formulação final. Em ambos os casos, havia um corpo mortal, feito por Deus e, portanto, "sujeito a todas as Enfermidades advindas por Natureza ou Acidente", contraposto a outro corpo, feito pelo homem e, portanto, imortal, que é "extremamente destituído de Infância e Velhice e outros Defeitos e Incompetências".

Em suma, um mundo revelado em fortes contrastes entre a imortalidade fictícia e a mortalidade genuína do homem, contrastes que a Renascença, mediante seu insaciável desejo de imortalizar o indivíduo por meio de algum *tour de force* manipulável, não só fracassava em atenuar, como até intensificava: havia uma face reversa da orgulhosa reconquista de um *aevum* terrestre. Ao mesmo tempo, contudo, a imortalidade — marca decisiva da divindade, mas vulgarizada pelo artifício de inúmeras ficções — estava prestes a perder seus valores absolutos ou mesmo imaginários: a menos que se manifestasse incessantemente mediante novas encarnações mortais, praticamente deixaria de ser imortalidade. O *R*ei não podia morrer, não lhe era permitido morrer, para que dezenas de ficções de imortalidade não se fragmentassem; e conquanto os *r*eis morressem, era-lhes concedido o alívio de ouvir que, pelo menos, "como *R*ei", eles "nunca morriam". Os próprios juristas, que tanto haviam feito para construir os mitos de personalidades fictícias e imortais, racionalizavam a fraqueza de suas criaturas e, embora elaborando suas distinções cirúrgicas entre a Dignidade imortal e seu incumbente mortal e referindo-se a dois corpos diferentes, tinham de admitir que sua Dignidade imortal personificada era incapaz de agir, trabalhar, querer ou decidir, sem a debilidade de homens mortais que portavam a Dignidade e, no entanto, voltariam ao pó.[396]

Apesar de tudo, uma vez que a vida torna-se transparente apenas contra o pano de fundo da morte, e a morte, contra o pano de fundo da vida, a vitalidade desconjuntada e chocalhante da Baixa Idade Média não parece destituída de certa sabedoria mais profunda. O que se fazia era edificar uma filosofia segundo a qual uma imortalidade fictícia tornava-se transparente mediante um homem mortal concreto como sua encarnação temporária, enquanto o homem mortal tornava-se transparente através daquela nova imortalidade fictícia que, por ser feita pelo homem, como a imortalidade sempre o é, não era nem a da vida eterna em outro mundo, nem a da divindade, mas a da própria instituição política terrestre.

Rex instrumentum dignitatis

Já havia sido bastante difícil distinguir entre o homem e sua Dignidade e separar um da outra. Não menos difícil era juntá-los novamente e introduzir teorias que tornassem plausível que "uma pessoa se mantém no lugar de duas: uma, real, e a outra, uma pessoa fictícia";[397] ou que um rei tem "dois corpos" embora tenha "apenas uma pessoa".[398] Mais uma vez, era a teologia, bem como o Direito Canônico, que produziam os símiles por meio dos quais os juristas poderiam aventurar-se a explicar a unidade dos dois corpos — do mortal no imortal e do imortal no mortal.

O rei como Rei ser "incorporado com seus súditos e estes com ele"[399] era um dito a que os juristas, a despeito da sinistra palavra "incorporado", poderiam

facilmente ter chegado a partir das bases relativamente seguras dos conceitos organológicos ou da doutrina do *corpus mysticum* em sua forma secularizada; significava que o rei como cabeça e o súditos como membros, em conjunto, formavam o corpo político do reino. Eram questões ligeiramente diferentes, contudo, quando esse "em conjunto" de um corpo compósito — plausível dentro das limitações da metáfora — era transferido da "cabeça e membros" para a cabeça isoladamente, e quando essa natureza compósita era reduzida ao rei isoladamente, ou seja, aos seus "dois Corpos". No caso do Ducado de Lancaster, os juristas argumentavam que o corpo natural do rei não era "nem dividido por si mesmo nem distinto de seu cargo ou da Dignidade real", mas que se tratava de

> um Corpo natural e um Corpo político em conjunto indivisível; e [que] esses dois Corpos são incorporados em uma só Pessoa, e constituem um único Corpo e não diversos, ou seja, a Corporação no Corpo natural, *et* e *contra* o Corpo natural na Corporação.[400]

Uma vez cunhada essa fórmula, por assim dizer, monista, que implicava, nada mais nada menos, a incorporação do rei consigo mesmo, com sua Dignidade ou com seu Corpo político, era naturalmente citada também por outros — como, por exemplo, Francis Bacon:

> Não há no rei um Corpo natural isolado, nem um Corpo político isolado, mas um corpo natural e político em conjunto: *corpus corporatum in corpore naturali, et corpus naturale in corpore corporato*.[401]

É fácil perceber como se chegava a essa nova fórmula: os "súditos mais o Rei", sendo incorporados entre si e constituindo, em conjunto, o corpo político do reino, eram substituídos pelo "Corpo político do Rei" que agora era incorporado com o "Corpo natural do rei".

Com efeito, a extensa história de uma fórmula teológica muito antiga bem pode ter culminado nessa máxima ultrafantasiosa dos juristas ingleses. Em 1062, no início da Questão das Investiduras, Pedro Damião, a mais autêntica mentalidade desse período revolucionário, desenvolveu um programa de ajuda e compreensão mútua para vigorar entre papado e império e, ao resumir seus argumentos, solicitava que, doravante, fosse encontrado "o rei no pontífice romano e o pontífice romano no rei".[402] Era a expressão política, em um nível quase cósmico, sugerindo que os dois poderes universais fossem incorporados entre si tal como realeza e sacerdócio eram uma coisa só, e quase "incorporados" entre si, no modelo divino de ambos os poderes, em Cristo. É claro que Pedro Damião não foi a fonte dos juristas elisabetanos, pois suas obras dificilmente estavam ao alcance do pensamento jurídico. Por isso, é preciso voltar aos juristas. "O Príncipe está na *respublica* e a *respublica* está no Príncipe", escrevia, no início do século XVI, Mateus de Afflictis, um autor constantemente cita-

do pelos jurisconsultos franceses;[403] no entanto, ele apenas repetia o que Lucas de Penna, no século XIV, e Andreas de Isérnia, por volta de 1300, haviam dito antes: "Tal como a Igreja está no prelado e o prelado está na Igreja [...], assim está o Príncipe na *respublica* e a *respublica* no Príncipe".[404] Com essa "equiparação" de prelado e Príncipe, Lucas de Penna indicava sua fonte, à qual Andreas de Isérnia já se havia referido,[405] ou seja, o *Decretum*, de Graciano, em um famoso capítulo no qual se afirma que "o bispo está na Igreja e a Igreja no bispo".[406] É claro que Graciano e outras compilações canônicas antes dele — tal como a de Ivo de Chartres[407] — meramente reproduziam uma famosa carta de são Cipriano, bispo de Cartago no século III, que sempre foi tomada como pedra angular da doutrina do "episcopado monárquico" e na qual Cipriano declarava: "O bispo está na Igreja e a Igreja no bispo".[408] Essa forma de inversão remonta ao Quarto Evangelho (João 14, 10): "Eu estou no Pai e o Pai em mim", um versículo referido (juntamente com João 10, 30) não só por Andreas de Isérnia, mas também — muito tempo antes dele e de uma maneira muito curiosa — pelo mais empedernido combatente do arianismo, Atanásio de Alexandria. Ao defender a doutrina paulina de Cristo como imagem de Deus e, conseqüentemente, a divindade do Filho e sua co-igualdade com o Pai, Atanásio recorria ao símile da imagem do imperador, à qual chamava "a idéia (εἶδος) e forma (μορφή) do imperador", e dizia: "A imagem bem poderia dizer: 'Eu e o imperador somos um, eu estou nele e ele está em mim'".[409]

Compreende-se agora de onde derivou, em última análise, a subcorrente cristológica na linguagem dos juristas. Em todo caso, no século XVI, quando os juízes ingleses tentavam conjugar novamente o que haviam separado e declaravam que o corpo político estava incorporado no corpo natural e vice-versa, aplicavam nitidamente a linguagem teológica e cristológica, bem como o pensamento canônico, a suas ficções. Uma vez mais, como tantas vezes antes, o bispo, na relação com sua igreja, servia de padrão para interpretar a relação do rei com seu reino, bem como com seu corpo político. Sem dúvida, a expressão cunhada por são Cipriano havia sido alterada, mas o molde original e o moldador são ainda reconhecíveis. Além disso, sua doutrina do episcopado monárquico não se prestava mal como modelo para as monarquias absolutistas em amadurecimento, nas quais o rei se tornava, em mais de um aspecto, pontifical.[410]

O modo de discurso em que os juristas ingleses se compraziam, contudo, sugere ainda outra camada de pensamento teológico. Quando esses juízes discutiam na corte sobre a consolidação dos dois corpos em um e, para tanto, utilizavam expressões como "em conjunto indivisível" ou "dois Corpos em uma Pessoa", apropriavam-se indevidamente de um conjunto de distinções encontradas na linguagem do Credo e normalmente reservadas para definições cristológicas. Por certo, esses advogados não se estavam referindo às "duas

Naturezas" do rei mas a seus "dois Corpos". Contudo, sabe-se que os teólogos, já desde o século XII, explicavam que Cristo tinha dois corpos (sendo um, seu corpo natural individual na carne, e o outro, seu corpo místico coletivo, do qual ele era a cabeça),[411] embora, de fato, apenas uma pessoa. Argumentos relativos aos "dois Corpos", dessa forma, tornavam-se aplicáveis também às "duas Naturezas", e vice-versa, ainda que as duas noções não coincidissem totalmente. Agora, esses argumentos serviam, por transferência, para explicar os "dois Corpos" do rei; e, nessa prática, os advogados ingleses tinham predecessores no século XIV.

Em um de seus *Consilia*, Baldus, como se sabe, distinguia entre a "Majestade" e a "pessoa em Majestade", e embora discutisse detalhadamente a Majestade ou Dignidade como algo distinto da pessoa do rei individual, observava:

> A essa altura, estamos conscientes da Dignidade como o principal, e da pessoa como o instrumental. Daí, o fundamento dos atos [do rei] é essa Dignidade mesma, que é perpétua.[412]

Baldus devia achar particularmente útil a distinção entre o *principalis* (a Dignidade perpétua) e o *instrumentalis* (o rei mortal), pois aplicou essas noções também em outras contextos. Mas o que significavam realmente essas noções e de onde Baldus as emprestou?

A questão é interessante o bastante para justificar uma rápida digressão pelo ensinamento de Tomás de Aquino sobre a humanidade de Cristo. Por meio de Aristóteles, Tomás de Aquino havia tomado conhecimento dos diversos significados de *organon* ou *instrumentum* e aprendera a distinguir entre o "instrumento conjugado" (a mão, por exemplo) e o "instrumento separado" (um martelo ou machado, por exemplo). Além disso, adotara também a distinção entre o *instrumentum animatum* (um timoneiro, por exemplo) e um *instrumentum inanimatum* (o leme).[413] Por meio, principalmente, de João Damasceno, Tomás de Aquino familiarizou-se então com um princípio da patrística grega, segundo o qual Cristo, em relação à sua natureza humana, isto é, o Cristo encarnado, era instrumento da deidade, isto é, tanto da Deidade trina como de sua própria natureza divina — *humanitas instrumentum divinitatis*.[414] Ao combinar essas duas correntes (e parece ter sido o primeiro a fazê-lo com consistência), obteve naturalmente novos aspectos concernentes à economia da salvação. Destacava, por exemplo, que

> a humanidade de Cristo é o instrumento da Deidade: entretanto, não como um instrumento inanimado que, em si, não age de modo algum mas é apenas agido, porém como um instrumento animado [dotado] de uma alma racional que é tão agida que também age.[415]

Ou seja, o Cristo encarnado atua como o *instrumentum animatum* da Deidade, sua própria divindade inclusa. Ou, ainda, Tomás de Aquino poderia distinguir três graus diferentes: Deus era a *causa principalis*; Cristo, por ser um homem mortal, era o *instrumentum coniunctum*, ao passo que os sacramentos da Igreja figuravam como *instrumenta separata*:

> A principal causa efetiva da graça é Deus, para quem a humanidade de Cristo é comparável a um instrumento conjugado, e o sacramento um instrumento separado.[416]

De um modo similar, Tomás de Aquino interpretava, então, o bispo ou padre como um *instrumentum coniunctum* do Corpo místico de Cristo; mas o bispo poderia figurar também vicarialmente como um *instrumentum animatum* da Deidade, ao passo que o sacramento que ele administrava, figurava como o *instrumentum separatum*.[417] O próprio Tomás de Aquino transferiu essa metáfora também para sua antropologia filosófica quando disse que "na medida em que a alma é o motor do corpo, o corpo serve de instrumento para a alma".[418] Parece que o que importa aqui basicamente não é só o caráter funcional da humanidade de Cristo, mas também o conceito do bispo que atua como o instrumento animado da Deidade e, ao mesmo tempo, como um instrumento conjugado do *corpus mysticum*.

Tomás de Aquino não poderia ter previsto até que ponto seu ensinamento serviria aos propósitos dos juristas quando estes ampliaram suas doutrinas políticas concernentes à *Dignitas*. É óbvio, contudo, o que Baldus tinha em mente ao descrever a Dignidade imortal como o "principal" e a pessoa mortal do monarca individual como o "instrumental", e declarava, ao mesmo tempo, que a Dignidade, que era perpétua, era o fundamento (o "motor") das ações do rei. Baldus provavelmente não foi o primeiro — e certamente não o último — a aplicar a noção de "instrumentalidade" à relação entre o rei e a Dignidade,[419] mas certamente a aplicou com freqüência e consistência. Levantava-se a questão sobre se um governador provincial, que pedia conselho ao imperador mas descobria que o imperador havia morrido nesse ínterim, poderia esperar uma resposta do sucessor do imperador. Baldus escrevia, em sua opinião:

> Eu respondo "Sim", porque a consulta [do governador] concernia principalmente a Dignidade que não morre, ao passo que a pessoa é o instrumento dessa mesma Dignidade sem a qual a Dignidade nada pode fazer.[420]

A aplicação de Baldus do ensinamento tomista concernente à instrumentalidade do Cristo encarnado é ainda mais óbvia e direta em outra ocasião. Ao discutir o fato de que duas coisas convergem no rei, a pessoa individual e a Dignidade — que é "algo intelectual durando para sempre milagrosamente, embora não corporalmente"[421] —, acrescenta um breve comentário sobre o rei e suas duas

pessoas e diz: "A pessoa do rei é o órgão e instrumento dessa outra pessoa que é intelectual e pública". E então, prossegue:

> É principalmente essa pessoa intelectual e pública [sc. a *Dignitas*] que causa as ações; pois a mente está mais voltada para a ação, ou para o poder principal, que para o poder instrumental.[422]

Provavelmente se deva lembrar que, no sistema de pensamento de Baldus, *Deus* e *Dignitas* eram, de certo modo, inter-relacionados,[423] de sorte que não há motivo para se admirar da facilidade com que podiam ser intercambiados. O campo teológico de coordenadas que direcionava os argumentos de Baldus é óbvio: a *Divinitas* de Tomás de Aquino é substituída pela igualmente "imortal" *Dignitas*, e a Humanidade de Cristo pelo rei mortal. O rei, em tempos anteriores geralmente chamado de *digitus Dei*,[424] era juridicamente o *digitus Dignitatis* e, embora o bispo fosse dito "instrumento animado" da Deidade, o rei figurava como o instrumento animado de uma pessoa fictícia e, portanto, imortal, chamada Dignidade. Em outras palavras: *Humanitas instrumentum Dignitatis* — o rei encarnado, instrumento da *Dignidade* ou do *Rei*. Não foi sem certa lógica interna e certa necessidade interna que a separação e união dos "dois Corpos do Rei" produziram o dogma de uma Encarnação política, uma encarnação noética da *Dignitas* ou do Corpo político e, conseqüentemente, uma nova versão secularizada da união hipostática da primeira e segunda pessoas, de *Dignitas* e *rex*.

Sem dúvida, foi desse estrato geral que os advogados ingleses emprestaram também a linguagem que tão prodigamente aplicavam ao discutir sobre o corpo natural e o corpo político "em conjunto indivisível" ou ao sustentarem que havia "dois corpos mas apenas uma pessoa".[425] Os padrões teológicos, ou mesmo cristológicos, pelos quais procuravam tornar compreensíveis para si e para os outros suas criações intelectuais, mal diferiam do mundo de pensamento de seus predecessores italianos e do método jurídico de raciocínio desenvolvido pelas figuras dominantes nesse campo. Maitland, portanto, estava inteiramente correto ao dizer que os juristas da Coroa inglesa do século XVI estavam construindo "um credo da realeza que nada fica a dever se colocado ao lado do símbolo atanasiano". De fato, foi uma "Cristologia real" que os juristas estabeleceram e a qual foram quase obrigados a estabelecer, uma vez que começaram a interpretar constantemente a relação entre o rei individual e sua Dignidade imortal por meio da metáfora dos "dois Corpos".

Essa expressão em si permanece impressionante mesmo agora, após nos termos familiarizado com seu pano de fundo histórico. A partir de fatores historicamente dados a todas as nações européias e, portanto, comum a todas, foi,

entretanto, apenas na Inglaterra que se desenvolveu uma teoria política ou legal consistente sobre os "dois Corpos do Rei", tal como a noção correlata da "corporação individual" foi um artifício essencialmente inglês. É verdade, naturalmente, que as outras nações européias abrigavam em seu pensamento constitucional idéias aparentadas; entretanto, eram expostas de uma forma diferente. A França, por exemplo, embora inteiramente consciente das diferentes manifestações do rei individual e da Dignidade imortal, acabou interpretando a monarquia absolutista de tal maneira que as distinções entre aspectos pessoais e suprapessoais eram borradas ou mesmo eliminadas; a Hungria levou a um grande refinamento a distinção entre a Coroa mística e um rei físico, mas a relíquia material da Coroa de Santo Estêvão parece ter impedido que o rei desenvolvesse seu próprio supercorpo; e, na Alemanha, onde as condições constitucionais eram de certo modo muito difusas e complicadas, foi finalmente o Estado personificado que engolfou a noção romano-canônica de Dignidade e foi com o Estado abstrato que o Príncipe alemão teve de se acomodar. De qualquer modo, a teoria dos "dois Corpos do Rei", em toda sua complexidade e, por vezes, obscena consistência, esteve praticamente ausente no Continente; e mesmo os italianos, que primeiro desenvolveram a teoria legal de duas pessoas convergindo no Príncipe, não buscaram esse conceito de modo constante, nem em todas as direções. Em parte alguma o conceito dos "dois Corpos do Rei" perpassou e dominou o pensamento jurídico de forma tão generalizada e duradoura quanto na Inglaterra, onde, para não falar de outros aspectos, essa noção exerceu também importante função heurística no período de transição do pensamento político medieval para o moderno.

Todo esforço de "explicar" um fenômeno histórico, ainda que se possa esperar compreender certos fatores pelos quais foi condicionado e com que estava inter-relacionado, permanece uma tarefa irrealizável porque existem demasiadas camadas de vida atuantes ao mesmo tempo e em ativa concatenação, impossibilitando uma explicação linear; e responder a questão de por que certas potencialidades se atualizaram de um modo e por que não se cristalizaram de outro será necessariamente um empreendimento de valor limitado e duvidoso. Parece, contudo, que a noção dos "dois Corpos do Rei" não pode ser separada dos primórdios do desenvolvimento e do ímpeto duradouro do Parlamento no pensamento e na prática constitucionais ingleses. Por representação, o Parlamento era o "corpo político" vivo do reino. Ou seja, o Parlamento inglês nunca foi uma *persona ficta* ou *persona repraesentata*, mas sempre um *corpus repraesentans* muito concreto. "Corpo político do reino", portanto, tinha na Inglaterra, muito mais que em qualquer outro reino europeu, um significado exclusivamente concreto, e não havia nenhuma necessidade de torná-lo mais compreensível fazendo dele uma abstração artificial, transformando esse corpo

político concreto do Parlamento em uma pessoa fictícia, ou referindo-se ao reino como uma *persona politica* no sentido em que Tomás de Aquino ocasionalmente falava da cabeça e membros da comunidade da Igreja como *persona mystica*.[426] Em outras palavras, graças à realidade absoluta, à concretude e plena visibilidade do "corpo político" da Inglaterra nesse mundo; graças também à sua própria existência material e suas sempre recorrentes automanifestações quando o rei como cabeça, e os lordes, cavaleiros e burgueses como membros estavam constituídos "em Parlamento", a velha metáfora organológica de "cabeça e membros" sobreviveu na Inglaterra por um tempo surpreendentemente longo. Em decorrência disso, a noção de "corpo político do reino" continuou válida e preservou seu significado concreto em uma época em que, em outros países, essa noção específica não era mais corrente.

Por outro lado, a velha idéia do *corpus mysticum*, com todas as suas conseqüências e implicações, continuou a determinar — principalmente após a Lei de Supremacia (1534) — certas facetas da idéia de *corpus politicum* na Inglaterra. É compreensível que, principalmente em tempos de fragilidade parlamentar, quando o rei e o conselho eram evidentemente a mola mestra do governo, a noção de "corpo político" foi obrigada também a referir-se ao rei isoladamente, à *pars pro toto*. Certamente existia uma confusão terminológica na esfera eclesiástica, onde o "Corpo místico de Cristo" e o "Corpo místico da Igreja" eram usados alternadamente; e a mesma "confusão de línguas", como Bacon a chamava, existia também na esfera secular, onde noções como Coroa, reino, corpo político do reino, ou do rei como Rei, eram alternadamente usadas e, muitas vezes, insatisfatoriamente distinguidas.[427] Nessas ambigüidades — aumentadas pelo fato de que o rei efetivamente se tornara a cabeça do corpo místico da *Ecclesia Anglicana* — podem se encontrar as raízes da peculiaridade terminológica de enfatizar os dois *corpos* do rei e não, por exemplo, as duas *pessoas* (como era o costume dos juristas italianos).

Em um sentido mais técnico, pode-se dizer que uma fusão, e uma confusão — de fato, perdoável —, entre Coroa e Dignidade estavam na base da ficção legal do "Rei como Corporação" ou como "Corporação individual". A Coroa, como se sabe, era interpretada, com muita freqüência na Inglaterra medieval, como um corpo composto constituído dos estados parlamentares tendo o rei como sua cabeça.[428] Os mesmos estados parlamentares em conjunto com o rei constituíam, contudo, em outros aspectos, também o "corpo político e místico" do reino — ou como os franceses o chamavam, o "corpo civil e místico".[429] Portanto, Coroa e corpo político do reino geralmente tinham componentes principais comuns. Esse conceito orgânico-corporativo de Coroa e corpo político, contudo, sofreu interferência do conceito de Dignidade, isto é, de uma "corporação por sucessão". Conquanto a Coroa pudesse parecer "corporativa" porque abarcava todos os membros do corpo político que viviam na mesma época, a Dignidade era uma corporação de um só homem semelhante à Fênix, abarcando, no presente portador da Coroa, todo o *genus*, os incumbentes passados e futuros da Dignidade real. O que aparentemente ocorria era que os juristas ingleses não conseguiam fazer uma distinção precisa entre a corporação da Coroa e a personagem supra-individual da Dignidade e, ao contrário, igualavam cada um dos termos ao corpo político — talvez seduzidos pela fórmula corrente de "Coroa e Dignidade real". Ou seja, fundiam dois conceitos diferentes das doutrinas corporativistas correntes: a orgânica e a sucessional. E a partir dessa fusão de uma série de conceitos corporativistas inter-relacionados, originaram-se, ao que parece, tanto o "corpo político do Rei" como o rei como "corporação individual".

Essa hipótese não é contrária ao que Maitland propôs de modo tão engenhoso ao deduzir a "corporação individual" do modelo da *persona*, o pároco, que na igreja de sua aldeia era o único padre e que, com respeito à propriedade de terra de sua prebenda, assumia o lugar dos cabidos da catedral corporativa ou comunidades monásticas em sua relação com a propriedade da igreja. É certamente correto dizer que o modelo do pároco exerceu efeitos secundários na concepção do rei como corporação individual e Maitland, com seu trocadilho, tocava na raiz mesma do problema quando pilheriou sobre o rei que havia sido "priorsonificado". A base comum, tanto do prior como do rei, contudo, era provavelmente a *Dignitas*, que, no caso do rei, era fundido com o corpo político orgânico do qual ele era a cabeça — de certo modo, comparável a abades e bispos que também eram Dignidades e cabeças de corporações. Portanto, dizia-se que todo abade era um "corpo político", e quando Coke referiu-se ao "corpo místico" de um abade a fim de explicar o significado do "corpo político" do rei, meramente referia-se a outra confusão, ainda que similar, entre *corpus mysticum* e *Dignitas*, corrente já no século XV.[430] Parece que, afinal, Blackstone não estava enganado quando se gabou de que a idéia de corporações, que ele derivava dos romanos, havia sido consideravelmente elaborada e melhorada "de acordo com o gênio usual da nação inglesa", especialmente no que concerne a "corporações individuais, constituídas apenas de uma pessoa, das quais os advogados romanos não faziam a menor idéia".[431]

A especulação legal dos séculos XIII e XIV, no intuito de interpretar a natureza da *Dignitas*, introduziu um símile que, por ser indivíduo e espécie ao mesmo tempo, surgia como uma prefiguração da corporação singular: o pássaro místico Fênix. Até que ponto essas características tinham validade também no pensamento teológico é uma questão que não será aqui levantada. No entanto, não se deve esquecer que uma corporação individual genuína existiu efetivamente, e mesmo "historicamente", se assim podemos dizer. Existiu em Adão, o

primeiro homem, que, por ser então o único homem existente, era, ao mesmo tempo, indivíduo e a totalidade do então existente *genus humanum*. Ele era, a um só tempo, homem e humanidade. A fim de reconhecer, contudo, algumas das implicações vinculadas ao mito de Adão, será melhor que nos confiemos à orientação de Dante.

8

*A REALEZA CENTRADA NO HOMEM: DANTE**

Concepções de realeza centradas no Deus-homem, nas idéias de justiça e lei, nas corporações de coletivos políticos ou dignidades institucionais, foram desenvolvidas, sucessiva e alternadamente, com muita sobreposição e empréstimos mútuos, por teólogos, juristas e filósofos políticos. Restava ao poeta estabelecer uma imagem de realeza que fosse meramente humana e da qual o HOMEM, puro e simples, fosse centro e padrão — HOMEM, efetivamente, em todas as suas relações com Deus e o universo, com a lei, a sociedade e a cidade, com a natureza, conhecimento e fé. *Homo instrumentum humanitatis* — essa guinada da máxima teológico-legal bem poderia servir de lema para penetrar nas concepções político-morais de Dante, desde que a noção opalina de *humanitas* seja percebida em todas suas numerosas nuanças.

Nunca se contestou que Dante, o filósofo político, bem como Dante, o poeta, assimilou ao máximo as doutrinas políticas que moviam seu século. De fato, Dante ocupou uma posição-chave nas discussões políticas e intelectuais ocorrentes por volta de 1300, e se, de um modo superficial, freqüentemente tenha sido rotulado de reacionário, foi apenas o predomínio da idéia imperial nas obras de Dante — por distinta que fosse da idéia dos séculos anteriores — que obscureceu os aspectos predominantemente não convencionais de sua perspectiva político-moral.[1] É claro que Dante não pode ser facilmente rotulado. Era tudo menos um tomista, ainda que constantemente se valesse das obras de Tomás de Aquino, e tampouco era um averroísta, embora citasse o Comentador

(*) Conforme procedimento adotado em capítulo anterior, utilizamos traduções de textos de Dante existentes em português, como as de Hernâni Donato para a *Divina comédia* e *Monarquia* e a de Carlos do Soveral para *Monarquia*. No caso das referências a *Monarquia*, foi preciso utilizar partes de uma e outra das traduções a fim de manter o sentido pretendido pelo autor no original, uma vez que suas referências são tiradas do latim, ao passo que as traduções para o português foram feitas a partir do italiano. (N. T.)

e reservasse a Siger de Brabante um lugar no Paraíso, próximo ao de santo Tomás.[2] Dante castigava os decretalistas nos termos mais rudes; no entanto, os mais recentes estudos sobre as teorias políticas embutidas nas glosas do Direito Canônico mostram claramente em que medida Dante seguia as linhas tradicionais do pensamento canonista.[3] Sua atitude em relação a Justiniano e ao Direito Romano em geral, com que deve ter se familiarizado, era certamente mais positiva; quanto aos juristas, contudo, era rancoroso, muito embora Cino de Pistóia, o grande luminar entre os civilistas daquele século e um mestre de Bartolo, fosse seu amigo. Mas, em todo caso, quem se importaria em rotular Dante, o juiz dos mortos e dos vivos, como um jurista?[4] A dificuldade com Dante é que ele, que reproduzia a cada página o conhecimento geral de seu século, dava a cada teorema reproduzido uma perspectiva tão nova e surpreendente que a evidência provando sua dependência de outros escritos serve apenas para sublinhar a novidade de sua própria abordagem e de suas próprias soluções.[5] Seu estratagema era bastante óbvio, pois o ponto de referência em relação ao qual montava e orientava seu material, ou o denominador a que o reduzia, raramente era o fenômeno institucional em si; praticamente era sempre o homem por trás da instituição. E, nesse sentido, a imagem do Príncipe ou Monarca, de Dante — ainda que composta de inúmeras tesselas de mosaico emprestadas da teologia e da filosofia, de argumentos históricos, políticos e legais da tradição corrente —, reflete um conceito de realeza centrada no Homem e de uma *Dignitas* puramente humana que, sem Dante, estaria ausente e, com toda certeza, teria ficado ausente daquele século.

Outra grande dificuldade é que interpretar Dante terá sempre resultados fragmentados em que o próprio Dante é complexo. As visões de Dante poeta parecem interferir constantemente nos argumentos lógicos de Dante filósofo político, ainda que em outros aspectos esses dois modos de abordagem humana do domínio da mentalidade estivessem fadados a um apoio recíproco. A lógica implacável de Dante, embora perfeitamente clara e talvez até coerente no âmbito total de sua obra, era tudo menos linear, porque cada ponto na linha de seu pensamento estava interligado com inúmeros outros pontos em outras inúmeras linhas. Portanto, qualquer esforço de reproduzir os pensamentos de Dante filósofo de uma maneira linear dificilmente escapará do risco de fracassar e tornar-se banal, simplesmente porque a complexidade das visões do poeta foi negligenciada. Além disso, existem armadilhas que não concernem a ninguém além do próprio intérprete. O menor desvio da linha reta do argumento que o crítico literário deseja traçar levará imediatamente ao oceano da especulação acerca de Dante, no qual o intérprete estará perdido como o Ulisses de Dante após içar vela para sua última viagem rumo ao Desconhecido. Finalmente, com demasiada freqüência, o expositor será tentado a ler em Dante coisas que ele nem disse, nem

pretendeu dizer. A máxima *Che è fuori della coscienza del poeta a noi non può importare* continua válida; deve estar sempre presente na cabeça do intérprete.[6]

Embora admitindo os riscos, tanto de isolar um único fio do pensamento complexo de Dante como de ler em sua obra doutrinas que, por impecáveis que sejam em si mesmas, nunca poderiam ter passado por sua cabeça, será possível, não obstante, indicar um tema que ilustra o modo como Dante atribui pensamento teológico ao mundo secular e que está inextricavelmente entremeado com a dualidade de seus conceitos fundamentais de humanidade e homem, e dos fins últimos do homem neste mundo e no outro.

A distinção entre pessoa e cargo mostra-se de modo claro e nítido na obra de Dante; de fato, ela é encontrada com bastante freqüência. Pode-se pensar, por exemplo, no modo como o papa Bonifácio VIII figura na *Divina comédia*. Para Dante, o papa da família Gaetani era simplesmente o "Príncipe dos novos fariseus" que não considerava "nem o supremo ofício nem as ordens santas em si mesmo" ou nos outros; que cinicamente se gabava: "Abro e fecho o Céu, como bem sabes";[7] que é chamado por um irado são Pedro de uma pessoa

> *Que na terra usurpa o meu lugar, o meu lugar sim, o meu lugar,*
> *Que, porém, o Filho de Deus considera vago;*[8]

que no fosso dos simoníacos é mostrado naquela ridícula posição — cabeça para baixo em uma cova na terra enquanto pernas e pés estão se agitando no ar[9] — e do qual Beatriz, em suas últimas palavras a Dante, mais uma vez se lembra quando prediz que o papa Clemente V também será lançado nos tubos terrenos de Simão, o Mago, e lá desça mais baixo "aquele de Anagni".[10] No entanto, nessa mesma aldeia de Anagni e no momento em que Guilherme de Nogaret e os agentes de Filipe IV ousaram deitar as mãos em Bonifácio para prendê-lo, o mesmo papa Bonifácio aparecia para Dante, em reverência ao ofício papal, como o verdadeiro vigário de Cristo e até como o próprio Cristo:

> *Antevejo o estandarte da flor-de-lis penetrando em Anagni*
> *E Cristo em seu Vigário ser aprisionado.*
> *De novo Ele é escarnecido; repete-se*
> *A oferta do fel e do vinagre*
> *entre ladrões conhece morte lenta.*[11]

Sem ser um donatista, Dante estava longe de negar ou desprezar a efetividade do cargo mesmo em um homem a quem considerava como incumbente indigno. Dante tinha o conceito mais baixo possível sobre Benedetto Gaetani, mas reconhecia sem hesitação o vicariato de Cristo nos trajes pontifícios que Bonifácio vestia ao enfrentar Nogaret e os invasores. O papa indivíduo e a Dignidade

papal, Benedetto Gaetani e Bonifácio VIII, eram claramente distinguidos e mantidos separados.

Foi de um modo similar que Dante procedeu no *Convivio*. O problema que tentava resolver concernia à verdadeira natureza da nobreza e sua definição. A esse problema, amplamente discutido pelos trovadores, bem como na corte imperial, o imperador Frederico II havia supostamente contribuído com uma declaração.[12] A definição imperial (*antica ricchezza e be' costumi*), embora inspirada por Aristóteles, desagradara o poeta e, a fim de rejeitá-la, Dante fez uma distinção incisiva entre a autoridade de Frederico como imperador e sua autoridade como filósofo. Sem dúvida, segundo os juristas, o imperador como imperador era *philosophissimus* e *philosophiae plenus*,[13] e, no conceito geral de Dante sobre as metas últimas da humanidade, era realmente indispensável que as autoridades imperial e filosófica coincidissem e, em última instância, fossem unidas para levar a humanidade à beatitude da vida presente. Apesar disso, Dante negava que o imperador como imperador tivesse alguma autoridade agregada como filósofo — muito embora lhe parecesse valer a pena tomar conhecimento da opinião particular de um homem tão culto como era Frederico II no conceito do poeta.[14]

Não seria muito difícil extrair das obras de Dante um número considerável de passagens ilustrando a forma pela qual ele distinguia entre uma Dignidade e seu incumbente humano, e por diversas vezes o lugar atribuído por ele a um personagem na *Divina comédia* poderia tacitamente indicar tais distinções. Fazer tais distinções era regra bastante comum em seu tempo, e não é muito importante aqui saber que Dante também a seguia. Ele tocava, contudo, um acorde inteiramente novo quando, em certa ocasião, contrapôs ao cargo não apenas o ocupante individual, algum "Titius" ou "Petrus", mas o Homem — Homem ao mesmo tempo como indivíduo e como expoente de sua espécie, ou Homem no sentido mais enfático da palavra.

Dante atribuiu ao Terceiro Livro da *Monarquia* a tarefa de provar que o imperador derivava seu poder diretamente de Deus, e não por intermediação do papa, e muito menos do papa como fonte última de poder imperial. Esse problema tinha sido amplamente abordado pelos canonistas já desde o século XII. Um poderoso grupo de hierocratas (mais recentemente chamados de "monistas") defendia, de fato, a tese de que o imperador, ocasionalmente chamado, em sentido restrito, de "vigário do papa", desfrutava apenas de um poder delegado, uma vez que, em última análise, todo poder residia na cabeça espiritual da hierarquia que dispunha de ambas as espadas, a espiritual e a material.[15] Foi contra esse grupo radical de canonistas e publicistas políticos que Dante ergueu a voz e, com isso, ficou do lado do crescente grupo oponente de moderados, os assim chamados "dualistas". Seu porta-voz mais eminente no século XII tinha sido

Huguccio de Pisa e o que defendiam era, de fato, a antiga fórmula gelasiana de independência mútua de papa e imperador: ambos os poderes derivavam diretamente de Deus e, dessa forma, o imperador exercia seu poder "por sua mera eleição", mesmo antes de sua coroação romana. Mas é claro que havia consenso geral de que o imperador, por ser um membro da Igreja, dependia, nas questões religiosas, do poder sacramental do papa e, em certos aspectos, dependia dele até em questões temporais.[16] Dante, embora no geral aceitando o ensinamento dos dualistas,[17] levou essas doutrinas a extremos jamais imaginados por seus autores. A fim de provar que seu Monarca universal estava livre da jurisdição papal, Dante teve de construir um setor inteiro do mundo que era independente não só do papa, mas também da Igreja e, virtualmente, até da religião cristã — um setor do mundo atualizado no símbolo do "paraíso terrestre" que, por certo, servia ao mesmo tempo como um pórtico da beatitude eterna. No entanto, o "paraíso terrestre" de Dante tinha suas próprias funções autônomas e independentes em justaposição com o paraíso celestial.[18] O Homem — afirmava Dante — sendo composto de um corpo corruptível e uma alma incorruptível, isolado de todos os seres criados, ocupa um lugar intermediário, "assimilado ao horizonte que está no meio entre os dois hemisférios". Em decorrência dessa dualidade, apenas o homem, entre todas as criaturas, estava fadado a alcançar uma dualidade de metas.

> Dois fins deu ao homem a inefável Providência: a beatitude desta vida, que consiste no exercício da própria virtude e que se figura pelo paraíso terrestre; e a beatitude da vida eterna, que consiste na fruição da presença divina, à qual não pode ascender a virtude se não é ajudada da luz divina, e que se estende pelo paraíso celeste.[19]

Segundo Dante, eram duas metas da raça humana extremamente diferentes. Portanto, concluía, os cargos de papa e imperador, por cujas diretrizes a humanidade deveria ser guiada a seus fins predestinados, recebiam da Providência duas tarefas e funções completamente diferentes e mutuamente independentes. Os dois cargos supremos, que Dante chamava um tanto abstratamente de *papatus* e *imperiatus*,[20] eram, de fato, tão diferentes entre si que, tomados apenas em si mesmos, excluíam a comparação. Se, contudo, tivessem de ser comparados, apenas se tornavam comparáveis após serem reduzidos à sua origem comum. Se o homem tivesse permanecido no estado de inocência, ambas as diretrizes teriam sido supérfluas; tal como o homem era depois da queda, necessitava dos remédios dos dois cargos.[21] Tanto *papatus* como *imperiatus*, portanto, eram instituições estabelecidas por Deus para a adequada orientação da humanidade; ambos derivavam de Deus e ambos, em última instância, referiam-se a Deus. Logo, tornavam-se comparáveis apenas quando reduzidos a Deus, "no qual universalmente confluem todas as relações", ou talvez a alguma substância inferior

a Deus, algum protótipo celestial de cargo, "no qual a deidade aparece de uma forma mais particularizada".[22] Em outras palavras, Dante excluía, com relação a cada um dos cargos, a possibilidade de um intermediário humano, já que ambos dependiam diretamente de Deus. Ou, se houvesse intermediário, este seria um "anjo", um protótipo celestial de *papatus* e *imperiatus*, respectivamente, "alguma substância inferior a Deus" de cuja universalidade essa forma particularizada descendia.[23]

Papa e imperador, contudo, deviam ser medidos não só pelos padrões do céu — de Deus ou anjo —, mas tornavam-se comparáveis também quando reduzidos a um padrão válido na terra, o padrão do Homem.

> Uma coisa é ser homem e outra ser papa; do mesmo modo, uma é ser homem e outra ser imperador.[24]

À primeira vista, isso pode soar como a costumeira dicotomia entre *Dignitas* e o dignitário individual. Mediante uma guinada súbita, contudo, Dante apresentava o problema convencional em uma nova perspectiva filosófica. Ele queria que "Homem" fosse entendido não só genericamente, mas também qualitativamente: papa e imperador tornavam-se comparáveis como homens não meramente porque pertenciam à mesma espécie de seres humanos mortais, mas porque o Homem em sua forma mais exaltada deveria determinar o padrão que os dois dignitários tinham em comum.

> Como homens devem ser reduzidos ao homem ótimo (*optimus homo*), que é a medida de todos os outros e a idéia, para assim dizer; qualquer que ele seja, mas maximamente uno no seu gênero.[25]

É verdade que Dante derivava suas noções de Aristóteles. Citava a *Ética a Nicômaco* e a *Metafísica*, e a noção de *optimus homo* provavelmente também era inspirada pela *Política* aristotélica.[26] O que importa aqui, contudo, é como ele aplicava as noções aristotélicas.

Dante chegou a dois padrões pelos quais papa e imperador poderiam ser medidos, os padrões de "Deus ou anjo" e de "Homem em seu máximo". Os cargos (*papatus* e *imperiatus*), estabelecidos pela providência divina, deviam ser julgados pelo padrão de Deus (ou anjo). O incumbente humano do cargo, contudo, devia ser medido segundo o padrão do Homem, isto é, daquele "que é maximamente uno no seu gênero" e a "Idéia" de seu gênero, e aquele que, por sua *humanitas*, representava e ao mesmo tempo abarcava, o mais completamente, o *genus humanum*.[27] Ou seja, papa e imperador, que por suas funções eram restringidos a duas órbitas diferentes, e portanto eram entidades incomparáveis, tornavam-se, entretanto, comparáveis quando eram referidos a Deus e ao Homem. Deveriam ser medidos ora por padrões divinos, ora por padrões humanos, ora por *deitas*, ora por *humanitas*, padrões pertinentes respectivamente ao cargo e ocupante do cargo. Mas não deveriam ser medidos por padrões totalmente irrelevantes como os símiles do sol e da lua, das duas espadas e outros sofismas ou caprichos tantas vezes conjeturados para determinar o grau do poder papal ou o do imperador.[28] Dessa forma, Dante transferia a antiquíssima questão da superioridade do papa ou do imperador para um plano divergente das argumentações costumeiras quando referia ambos os poderes a seus padrões absolutos, os de *deitas* e *humanitas*, padrões tão estreitamente concatenados entre si mediante a Encarnação que, às vezes, tornavam-se quase intercambiáveis.

Pode-se indagar se no conceito geral de Dante a capacidade de "Ser Homem" (no sentido qualitativo de ser o "maximamente uno no seu gênero" e a "Idéia de seu gênero") não resultava, em si mesma, em um "cargo", o cargo altamente responsável de Homem em relação à humanidade — um cargo igual em nível e responsabilidade e universalidade a *papatus* e *imperiatus* e adornado de uma Dignidade não menos sempiterna que a do imperador ou do papa: a Dignidade de Homem. Não seria porque ele, que representava da forma mais perfeita a Idéia de Homem, transcendia, por isso, sua individualidade incidental de "Petrus" ou "Titius" e tornava-se o representante supra-individual de sua espécie, o incumbente de uma dignidade pessoal na qual tornava-se manifesta a Dignidade corporativa e genérica de Homem? De fato, aventou-se a hipótese de que o *optimus homo* de Dante não somente era idêntico ao Sábio aristotélico, mas também que esse filósofo-sábio representava, como se em uma terceira órbita, uma terceira *Dignitas* à parte e independente da do papa ou do imperador.[29] Por correta que possa ser essa hipótese em outros aspectos,[30] a tricotomia de papa-imperador-filósofo não se encaixa na dualidade evidente da *Monarquia*, na qual o padrão do *optimus homo* na terra ("qualquer que ele seja") e o padrão de Deus ou anjo no céu estavam em um estado de equilíbrio, que correspondia ao equilíbrio dos dois paraísos de Dante, o terrestre e o celestial.[31] Além disso, o filósofo-sábio não pode ser concebido como uma terceira entidade na *Monarquia*, já que essa obra foi escrita para demonstrar que era tarefa do imperador levar o *genus humanum* à sua perfeição intelectual ou filosófica terrestre. Logo, no sistema da *Monarquia*, imperador e filósofo coincidiam; estavam fadados a coincidir porque, de outro modo, o imperador estaria carecendo da justificação ética e qualificação moral para sua tarefa natural (isto é, puramente humana) de guiar a humanidade, mediante o emprego adequado da razão filosófica, até sua meta *natural* — tal como a orientação para a meta *supranatural* do cristão constituía a confiança do pastor espiritual, o papa. Em outras palavras, o esquema integral de dualidade de Dante postulava, com respeito à *humanitas*, a figura, não do filósofo-sábio grego, mas do imperador-filósofo romano, tal como postulava a figura do pontífice romano com relação à *Christianitas*. Afinal de contas, não havia mais que dois caminhos que levavam a não mais que

duas metas de perfeição, e essas *due strade* eram iluminadas pelos dois sóis romanos, imperador e papa:

> *Costumava, essa Roma que modelou o mundo,*
> *iluminar-se com Dois Sóis:*
> *o das leis terrenas e o das regras divinas.*[32]

Fosse ou não a curiosa metáfora dos "Dois Sóis" a resposta de Dante aos canonistas que falavam sobre "dois imperadores, um eclesiástico e outro secular, que governavam o mundo inteiro", não faz muita diferença aqui,[33] mas seus versos, mostram, uma vez mais, a dualidade fundamental entre fins humanos e liderança humana.

Constituía, contudo, premissa maior do esquema integral da *Monarquia* que Dante, inspirado por Aristóteles, atribuísse à comunidade humana um fim ético-moral que era "fim em si mesmo", era paraeclesiástico e, portanto, independente de uma Igreja que tinha seu próprio fim. Essa dualidade de valores ético-morais e eclesiástico-espirituais era um tanto comum entre os juristas da época, que salientavam que a *universitas* era um *corpus morale et politicum*[34] paralelo ao *corpus mysticum* da Igreja, ou que, com Dante, sustentavam que "assim como a Igreja tem seu alicerce, tem o Império o seu. O fundamento da Igreja é Cristo [...], mas o alicerce do Império é o direito humano".[35] A fim de justificar a auto-suficiência e soberania da *universitas generis humani*, Dante apropriava-se, como os juristas, da linguagem teológica e do pensamento eclesiástico para expressar suas opiniões concernentes ao corpo político secular; e, com isso, chegava à construção de "uma imitação secularizada da noção religiosa da Igreja",[36] embora dotando sua criação ainda de uma bem-aventurança própria: o paraíso terrestre. O resultado era uma dualidade de corporações mutuamente independentes, uma, "humano-imperial" e a outra, "cristã-papal", ambas universais, cada uma das quais perseguia seus próprios fins e tinha sua própria meta de perfeição humana. Essa dualidade divergia profundamente do sistema tomista no qual, invariavelmente, os fins seculares eram subordinados aos espirituais, e não é nada surpreendente que o sistema dantesco imediatamente provocasse um clérigo contemporâneo, o dominicano Guido Vernani de Rimini, a lançar um tremendo ataque contra a *Monarquia* e a declarar que uma beatitude política nesta vida, como um fim último, alcançável pela atuação somente das virtudes morais ou intelectuais, não existia.[37] Entretanto, a dualidade de corporações marchando (por assim dizer) *pari passu* rumo a metas diferentes era realmente indispensável para a visão de Dante de uma monarquia mundial auto-suficiente e sem o controle do papa. O monarca de Dante não era simplesmente um homem da espada e, com isso, o braço executivo do papado; seu monarca era necessariamente um poder filosófico-intelectual por seus próprios méritos. Era responsabilidade principal do imperador, por meio da razão natural e da filosofia moral a que pertencia a ciência legal,[38] guiar a mente humana para a beatitude secular, tal como o papa era encarregado pela Providência de guiar a alma cristã para a iluminação supranatural.

Uma dualidade de fins não implica necessariamente um conflito de lealdades ou mesmo uma antítese. Não há nenhuma antítese entre "humano" versus "cristão" na obra de Dante, que escreveu como um cristão e dirigia-se a uma sociedade cristã e que, na passagem final da *Monarquia*, disse claramente que "a felicidade mortal ordena-se em certo modo (*quodammodo*) à felicidade imortal".[39] No entanto, permanece o fato de que Dante distinguia entre uma perfeição "humana" e uma perfeição "cristã" — dois aspectos profundamente diferentes da felicidade possível do homem, ainda que essas duas atualizações de potencialidades humanas se destinassem, em última instância, a apoiar, e não a antagonizar ou excluir, uma à outra. Apesar de tudo isso, a esfera da *Humanitas* era colocada, no sistema filosófico de Dante, tão radicalmente apartada da esfera da *Christianitas*, e os direitos autônomos da sociedade humana — embora dependentes das bênçãos da Igreja — eram tão vigorosamente enfatizados, que, de fato, é admissível dizer-se que Dante "despedaçou de modo abrupto e extremo" o conceito da unidade inquestionada do temporal no espiritual.[40] A cirurgia metafísica de Dante excedia a de outros que, antes dele, haviam separado o império do âmbito da Igreja, distinguido a razão filosófica da teologia e questionado a unidade da "alma intelectual", apropriando-se, por assim dizer, do intelecto para o Estado e deixando para a Igreja o cuidado com a alma. Dante não contrapôs *humanitas* a *Christianitas*, mas separou totalmente uma da outra; retirou o "humano" do composto cristão e isolou-o como um valor autônomo — talvez a realização mais original de Dante no campo da teologia política.

O "separatismo" de Dante levou à criação de diferentes estratos sociológicos. Sua *humana universitas* abarcava não só os cristãos ou membros da Igreja romana, mas era concebida como a comunidade mundial de todos os homens, cristãos ou não-cristãos. Ser "homem", em lugar de ser "cristão", era o critério para ser um membro da comunidade humana deste mundo, que, em proveito da paz, justiça, liberdade e concórdia universais, devia ser guiado pelo filósofo-imperador até sua auto-atualização secular no paraíso terrestre. Embora grandes parcelas de homens — judeus, maometanos, pagãos — não pertencessem ao corpo místico de Cristo, ou apenas potencialmente a ele pertencessem,[41] a *humana civilitas* de Dante incluía todos os homens: os heróis e sábios pagãos (gregos e romanos), bem como o sultão muçulmano Saladino e os filósofos muçulmanos Avicena e Averróis. E Dante, ao repetir um argumento comum, podia sustentar que o mundo atingira a plenitude quando a humanidade era guiada pelo

divino Augusto, afinal de contas, um imperador pagão, sob cujo reinado o próprio Cristo escolhera fazer-se homem e, nesse sentido, um cidadão romano.[42]

De acordo com a opinião de diversos canonistas e escritores políticos papais do final do século XIII e início do século XIV, não havia "nenhum império legítimo fora da Igreja", o que implicava que os imperadores pagãos não detinham legitimamente o império; e Guido Vernani, adversário de Dante, declarava peremptoriamente "que entre os pagãos nunca houve uma verdadeira *respublica* nem ninguém jamais foi um verdadeiro imperador". Essa teoria nem mesmo foi refutada por Dante; foi quase invertida. São Paulo havia chamado o momento da encarnação de Cristo de "plenitude do tempo" (Gálatas 4, 4), uma expressão exclusivamente referida a Cristo. Dante, contudo, incluía Augusto, pois chamava "plenitude do tempo" àquele momento providencial em que *ambos*, Cristo e Augusto, estavam trilhando o solo desta terra "porque nenhum ministério útil à nossa felicidade ficou sem ministro".[43] Ou seja, apenas no reinado do perfeito imperador, o divino Augusto, havia a *perfecta monarchia*, o império dos romanos, em um estado de perfeita paz; e, na "plenitude do tempo", o perfeito guia imperial até a beatitude mortal não precisava ser mais cristão que Virgílio, o poeta do império, que, enfim, foi o guia do próprio Dante até o paraíso deste mundo. Em outras palavras, contra os hierocratas que sustentavam que os pagãos jamais poderiam ter tido uma *vera respublica* e um *verus imperator*, Dante afirmava que a *perfecta monarchia*, tal como a que nunca existira nem antes nem depois, apenas era encontrada no reinado de um Príncipe pagão, o humaníssimo divino Augusto.

Talvez a ambivalência da palavra *humanitas* também deva ser levada em conta. *Humanitas* significava, qualitativamente, o comportamento realmente humano; e significava, quantitativamente, a totalidade da raça humana — duas noções que, na obra de Dante, eram decididamente interdependentes e até poderiam associar-se, teologicamente, à natureza humana de Cristo. A fim de alcançar a suprema perfeição de *humanitas*, qualitativamente, todos os homens tinham de contribuir — cada um com sua cota — para o corpo total do homem; e, conseqüentemente, a raça humana, ou *humanitas* quantitativamente, figurava para Dante como Um Homem, uma única comunidade onipresente, uma corporação universal ou "alguma totalidade" (*quoddam totum*) que o poeta chamava *humana universitas* ou *humana civilitas*. Embora *universitas* fosse o termo técnico-legal habitual para as corporações, *civilitas* (embora não desconhecido no discurso legal) possuía algumas implicações adicionais: cidadania universal do homem, seu pensamento cívico, sua civilidade humana ou até mesmo educação.[44] Seja como for, *humana civilitas* implicava — além de todos os problemas práticos de divisão do trabalho, demanda de bens e outras necessidades do animal social — uma comunidade universal unida por laços naturais e também

intelectuais ou educacionais, por uma atitude mental que era a do cidadão da comunidade mundial. Nesse contexto, Dante não se valia do termo *corpus mysticum*, nem para a comunidade supranatural dos filhos de Cristo, nem para a comunidade natural dos filhos de Adão; mas, se alguma vez existiu um "corpo místico" secular, foi na *humana civilitas* de Dante. Essa comunidade universal do homem representava, por assim dizer, o corpo místico do pai da raça humana, o *corpus mysticum Adae*, cuja cabeça era o imperador encarregado por Dante com a tarefa de liderar a humanidade de volta às origens: o paraíso terrestre.

O caminho para o paraíso terrestre era marcado pelas virtudes intelectuais ou político-morais; ou seja, pelas virtudes cardeais clássico-pagãs: Prudência, Constância, Temperança e Justiça. Ora, a filosofia escolástica distinguia entre dois conjuntos de virtudes: as quatro virtudes cardeais, tecnicamente chamadas *virtutes intellectuales* ou *acquisitae*, existentes no homem e ao seu alcance segundo as condições de sua natureza e razão humanas; e as três virtudes teologais — Fé, Esperança e Caridade — que poderiam ser conferidas ao homem apenas pela graça divina e, conseqüentemente, apenas aos cristãos, e que eram tecnicamente conhecidas como *virtutes infusae* ou *divinitus infusae*, "virtudes infundidas por Deus" com o propósito de ordenar o homem até seus fins supranaturais. Na esteira dos argumentos agostinianos, os teólogos dos séculos XII e XIII reconheciam apenas as *virtutes infusae* como autênticas, como *verae virtutes* sem restrição. É claro que não negavam a existência de virtudes políticas ou morais adquiridas; mas negavam sua *raison d'être* sem suas irmãs teológicas infundidas, porque não atribuíam a essas virtudes puramente humanas quaisquer méritos independentes supranaturais e, dessa forma, ações virtuosas, executáveis até por um pagão ou infiel, não possuíam conseqüências efetivas na perspectiva da salvação. Foi apenas Tomás de Aquino que, sob a pressão de Aristóteles, rompeu com essa tradição e, pela primeira vez, atribuiu às virtudes político-morais seu valor pleno e próprio *secundum rationem*: "Uma ação de virtude política *não* é desprovida de conseqüência, mas é boa por si mesma (*actus de se bonus*)". E acrescentava: "e se [tal ação] fosse motivada pela graça, seria até meritória".[45]

Como sempre, Dante era o discípulo leal, ainda que desobediente, de Tomás de Aquino. Nada poderia ser mais aceitável para ele que um princípio segundo o qual uma ação de virtude política era *de se bonus*. De fato, era tão aceitável para ele que podia aventurar-se a isolar esse valor independente das virtudes intelectuais e contrapô-lo — igual em nível, conquanto de tipo diferente — ao valor supranatural das *virtutes infusae*. Ao mesmo tempo, apegava-se à distinção entre virtudes humanamente adquiridas e virtudes divinamente infundidas, à qual se referia em termos inequívocos.[46] Mas, conquanto Tomás de Aquino meramente *distinguisse* entre virtudes intelectuais e teológicas, suas

funções e seus fins, sem desintegrar a unidade funcional do total das sete virtudes (que, por sua vez, correspondem aos sete vícios), Dante separou os dois conjuntos de virtudes. Combinou-os com seu conceito dos dois paraísos, consignando as virtudes intelectuais ao paraíso terrestre e as virtudes infundidas ao celestial. Na arte do século XII surgira o costume de representar as assim chamadas "Árvores das Virtudes e Vícios" — representações diagramáticas desses dois conjuntos de conduta humana — onde os sete vícios eram, às vezes, substituídos por uma figura humana com a inscrição *Vetus Adam* e as sete virtudes por outra com a inscrição *Novus Adam*, ou seja, Cristo.[47] Dante talvez ainda sugerisse outra divisão alocando, não ao *Vetus Adam*, mas a Adão no Paraíso, as quatro virtudes intelectuais e, conseqüentemente, ao *Novus Adam*, as três virtudes infundidas. Embora não o tenha dito assim, seu esquema dos dois paraísos era apropriado ao uso autônomo das virtudes humano-pagãs a fim de dotar sua monarquia universal de uma meta última intelectual que não dependia dos recursos da graça da Igreja. Em outras palavras, o homem, se adequadamente guiado, poderia alcançar o paraíso terrestre do primeiro homem mediante seus próprios recursos, mediante o poder apenas da razão natural e das quatro virtudes cardeais. É verdade que o homem *qua* cristão tinha necessidade da assistência da Igreja, das virtudes infundidas por Deus e, logo, também da orientação papal a fim de alcançar a paz eterna da beatitude celestial e ascender à Luz divina na outra vida. Mas o homem *qua* homem não necessitava do apoio da Igreja para chegar a uma beatitude filosófica, à paz, justiça, liberdade e concórdia temporais, que estavam ao seu alcance mediante o concurso das quatro virtudes intelectuais.

Essa idéia fundamental era bem entendida não só por contemporâneos como Guido Vernani, que objetava com veemência à interpretação de Dante,[48] mas também por estudiosos ulteriores que interpretavam Dante de modo aprovador. No salão de audiências do Collegio del Cambio, em Perugia, por exemplo, as paredes são revestidas com afrescos famosos que Perugino e seus pupilos executaram de acordo com o conselho erudito de um humanista local, Francesco Maturanzio. A pequena parede central, mostrando o Cristo humano e o divino (Natividade e Transfiguração), escora, por assim dizer, as duas paredes longas: uma, exibindo uma cena teológica — o Deus Eterno com anjos e querubins, profetas e sibilas —, e, a outra, exibindo as quatro Virtudes cardeais, cada uma acompanhada e simbolizada por três homens. O principal ponto de interesse aqui é que o cortejo que acompanha as quatro Virtudes — composto de seus doze concomitantes humanos ou encarnações — é constituído de heróis e sábios pagãos, ou seja, exclusivamente de pagãos, que, sob o comando das virtudes humanas pagãs, equilibram o mundo transcendental visualizado pelos profetas e sibilas.[49] A responsabilidade última de Dante por essa composição,

contudo, é evidenciada pela presença de uma décima terceira figura solitária, Catão Uticense — para Dante (como se mostrará a seguir), a mais autêntica corporificação das quatro virtudes cívicas.[50]

Seja como for, ao separar o intelecto de sua unidade anterior com a alma e separar as virtudes intelectuais de sua unidade com as virtudes divinamente infundidas, Dante liberou o poder do novo intelecto livre. Em função da busca da felicidade deste mundo, utilizou-o para unir, em uma só, a comunidade mundial humana composta de todos os homens, cristãos e também não-cristãos. Por certo, a fé cristã universal era comum a todos os cristãos; o intelecto humano, contudo, e a razão natural humana eram comuns a todos os homens. E conquanto a salvação da alma individual pudesse aplicar-se somente aos que acreditavam na salvação por meio de Cristo, a perfeição puramente intelectual e a auto-redenção filosófica no paraíso terrestre estava ao alcance de todos os homens — inclusive dos citas e garamantes mencionados na *Monarquia*.[51]

É evidente que Dante, em seu ardente esforço de provar a independência do monarca secular em relação ao papa, "emprestou da Igreja seu ideal de Cristandade universal e o secularizou"[52] — secularizou-o pela substituição da noção de "Cristandade" por "humanidade". Seus contemporâneos, os assim chamados filósofos averroístas da Universidade de Paris, preconizavam a beatitude intelectual do filósofo neste mundo, mais ou menos como o fim último do *indivíduo* humano.[53] Embora nunca tomasse a felicidade terrestre como fim último, Dante transferiu, contudo, grande parte da doutrina aristotélica radicalizada de tais averroístas, do indivíduo para a *universitas humana*, advogando uma beatitude filosófico-intelectual neste mundo não só para o indivíduo ou a soma total de indivíduos, mas, antes, para o coletivo maior como tal, a corporação do Homem. Esse corpo, segundo se supunha, era tecido pela união das capacidades intelectuais humanas; encontrava sua justificação na unidade intelectual da raça humana; e essa unidade compunha novamente a unidade do imperativo da liderança monárquico-filosófica. Ora, essa combinação entre unidade humana, unidade intelectual e unidade política — voltada para a automanifestação intelectual do corpo da humanidade como meta natural na terra — impeliu Dante a tirar uma conclusão muito ousada, talvez logicamente inevitável, mas aparentemente heterodoxa. Por analogia com o corpo e intelecto individuais do homem, Dante dotava a corporação da humanidade universal de um Intelecto Universal. Não desconsiderava o fato de que a "Unidade do Intelecto" era tomada como um dos principais axiomas da doutrina averroísta, pois ele mesmo citava Averróis explicitamente, quando argumentou:

> É evidente, então, que a potencialidade específica de *humanitas* é uma potencialidade, ou faculdade, do intelecto. E tal potência ou faculdade não pode ser exercida, completa e simultaneamente (*tota simul*), por um indivíduo ou um grupo espe-

cífico, fazendo-se necessária a multiplicidade (*multitudo*) no gênero humano para que o poder intelectual do homem possa atuar.

E Dante acrescentava que Averróis, em seu comentário ao *De anima*, de Aristóteles, concordava com essa doutrina.[54] Ou seja, apenas a corporação global da humanidade era capaz de alcançar o que nem o indivíduo, nem uma corporação local poderiam alcançar: permitir que *todas* as potencialidades do intelecto humano *total* sejam atualizadas *semper* e *simul*, "em todos os tempos" e "todas ao mesmo tempo".[55] Logo, concluía Dante, a monarquia mundial necessitava garantir a perpétua atualização da totalidade da *humanitas*, quantitativa e qualitativamente. Ele imaginava um enorme coletivo político cujas potencialidades intelectuais, mediante a atuação das quatro virtudes cardeais, eram guiadas para a perfeição pelo filósofo-monarca romano — realmente uma personalidade um tanto indefinida e enigmática, mas, sem dúvida, concebida como um espelho das *virtutes politicae*, um homem possuindo tudo e desejando nada e, portanto, capaz, a todo momento, de atualizar a Justiça, bem como as outras virtudes.[56]

No mínimo, um ponto merece mais esclarecimentos. Em termos estritos, Dante *não* disse que um homem individual não tinha condições de alcançar sua própria perfeição ou atualização pessoal. Essa afirmação estaria em conflito com o ensinamento da Igreja; teria sido refutada diretamente por Dante e, tacitamente, por sua peregrinação aos paraísos terrestre e celeste, e talvez fosse até refutada pela figura do monarca mundial, de Dante.[57] O que Dante disse, de fato, foi que a totalidade do conhecimento humano, a totalidade daquilo por que o homem se torna Homem ou, em suma, a totalidade da *humanitas*, apenas poderia tornar-se atualizada pelo esforço coletivo da corporação da humanidade. O fato de que essa perfeição da totalidade humana fosse uma tarefa desejável, e até uma tarefa necessária, é uma outra questão. A intenção de Dante talvez possa ser convenientemente captada a partir de uma estrofe da *Comédia*:

> *Quando a natureza humana pecou —*
> *pela ação dos primeiros pais —, foi-lhe retirada*
> *aquela dignidade e, ao mesmo tempo, o Paraíso.*[58]

Ou seja, com relação ao pecado original, a totalidade da humanidade era como um só corpo e um só homem, como afirmou Tomás de Aquino.[59] A essa totalidade da humanidade potencialmente culpada no primeiro homem, Dante contrapunha a totalidade da humanidade que potencialmente pode reconquistar "suas próprias dignidades", bem como o paraíso. Ela pode alcançar, por sua própria força e mediante as virtudes intelectuais, sua própria atualização no paraíso terrestre de onde Adão foi expulso e, o qual, no estado de inocência, era também a atualização da *humanitas* sem restrição. Dante inverteu, por assim dizer, as potencialidades: tal como Adão potencialmente portava a humanidade e o peca-

do em seus membros, assim também a humanidade em sua totalidade portava Adão e sua perfeição, seu *status subtilis* (se assim podemos dizer), em seus membros. O que se havia desdobrado a partir de Adão — a humanidade — era de novo reduzido corporativamente a Adão, pois não há dúvida de que Dante concebia o *genus humanum* como se este fosse uma única pessoa, uma corporação singular que, tal como a *universitas* dos juristas, era "sempre" e "todos ao mesmo tempo" atualidade. Comparado a essa *humana universitas* sempiterna, os poderes intelectuais de seus constituintes individuais — mortais e sempre mutáveis que eram — apenas podiam ser fragmentários, efêmeros e imperfeitos, tal como no caso de qualquer outra comunidade corporativa. Logo, o status de atualização perpétua — normalmente um privilégio das inteligências celestiais[60] — poderia ser alcançado apenas pela corporação total, a espécie humana, à qual Dante atribuía um único intelecto, ainda que universal.

É evidente que Dante emprestou a noção de "intelecto universal" de Averróis, ao qual ostensivamente citava; mas a noção significava para Dante algo diferente do averroísmo. O averroísta imaginava um intelecto mundial isolado, que seria atualizado no filósofo como *indivíduo*, ou por meio deste; Dante, contudo, pensava no *coletivo*. Tinha em mente um intelecto mundial imanente, não separado de seus constituintes humanos individuais, embora transcendesse a cada um deles, e que poderia ser atualizado em sua plenitude apenas por uma *universitas* atuando como "um homem", como um indivíduo coletivo.[61] No entanto, apesar de tudo isso, é inegável que o conceito de Dante tivesse um aroma de heterodoxia, principalmente porque citava — e certamente pensava em — Averróis nesse contexto. De um modo superficial, portanto, seu adversário Guido Vernani estava certo quando rotulou o princípio filosófico do poeta de *pessimus error*. Mas o *pessimus error* não estava apoiado simplesmente no princípio de um intelecto coletivo em si. Vernani — acertadamente, do ponto de vista convencional — partia da *anima intellectiva*, a alma intelectual, supondo, dessa forma, a unidade tradicional de alma e intelecto; e, a partir dessa premissa, o intelecto coletivo de Dante teria implicado também uma "alma coletiva", ou alma mundial, negando ao homem a alma individual e a possibilidade de sua perfeição e redenção individuais.[62] No entanto, Dante havia separado, por assim dizer, o intelecto da alma, e as *virtutes intellectuales* das *virtutes infusae*; e talvez fosse possível, de um modo confessadamente exagerado, aventar a hipótese de que, *qua* intelecto, Dante visualizava uma perfeição predominantemente coletiva, ao passo que, *qua* alma, ele antevia a perfeição individual tradicional.[63] Tudo isso, no entanto, está fora da questão aqui abordada. O que parece mais relevante é a necessidade de Dante de que o intelecto universal fosse acionado *semper* e *simul*, isto é, uma demanda de perpetuidade que talvez não tivesse condições de ser alcançada individualmente — tal como nenhum cidadão indivi-

dual de Bolonha poderia acionar a sempiternidade da própria Bolonha. Nessa junção, evidencia-se que, talvez mais que com Averróis, Dante coincidia com as doutrinas corporativistas correntes entre os juristas e filósofos de seu tempo.

Por difícil que fosse para os juristas definir exatamente a culpabilidade e responsabilidade da *universitas*, havia pelo menos certo acordo quanto ao fato de que as corporações não tinham nem uma cabeça, nem uma alma ou um intelecto.[64] A corporação que carecesse de uma alma não poderia, portanto, ser entregue, por excomunhão, ao poder de Satã, ou, carecendo de uma cabeça, ser decapitada, embora o problema da culpa coletiva (geralmente interpretada como um paralelo secular do pecado original imputado à totalidade da humanidade) estivesse tão aberto à discussão no século XIII quanto atualmente.[65] Certamente não passava de um jogo de palavras e idéias quando um jurista chegava a declarar que as corporações, por terem, por ficção, um corpo, "poderiam ter, pela mesma ficção, uma alma",[66] o que, é claro, tinha tão pouco a ver com o "monopsiquismo"[67] quanto o ensinamento de Dante tinha a ver com a averroísta "Unidade do Intelecto". Por outro lado, entretanto, os juristas do século de Dante afirmavam que a *universitas* era, em si, uma Totalidade indivisível, "uma espécie de indivíduo que não tinha, por isso, partes distintas". Ao substituir a noção de *patria* por *universitas*, tornou-se ainda mais óbvio que a Totalidade era uma entidade que transcendia a soma de seus elementos, pois (dizia Andreas de Isérnia) "dividir *patria* em tantas partes quantos sejam os seus habitantes é uma mutilação (*concisio*), e não uma uma divisão (*divisio*)".[68] A partir de Bartolo, discípulo de Cino, tornou-se então muito habitual afirmar-se que a "*universitas* representa uma pessoa que é diferente dos indivíduos que a constituem", pois embora os componentes mudem, "a *universitas* em si permanece a mesma".[69] Finalmente, se Baldus chamava a comunidade de "certa pessoa universal dotada do intelecto de uma única pessoa, que consiste, no entanto, de muitos corpos",[70] torna-se óbvio que os métodos de pensar e argumentar de Dante tinham relação estreita com os dos juristas. Em termos técnicos, Baldus dizia exatamente o que Dante havia dito antes dele, embora Baldus parasse em sua definição de um "intelecto único" corporativo e não erigisse essa teleologia da espécie humana que era a essência mesmo da idéia de Dante sobre uma monarquia mundial político-moral e pedagógica.

O coletivismo conceitual dos juristas italianos não era também averroísta, ainda que os advogados fossem freqüentemente acusados de inclinações averroístas.[71] Não era mais averroísta que o coletivismo representado por Tomás de Aquino quando, em sua *Summa Theologica*, discutia as razões da queda de Adão e seus efeitos sobre a humanidade. Isso porque, nessa ocasião, também Tomás de Aquino propunha uma explicação corporativista da culpa da humanidade.

> Podemos dizer que todos os homens nascidos de Adão podem ser considerados como *um* homem (*possunt considerari ut unus homo*) na medida em que coincidem na natureza que receberam do primeiro homem — tal como nos assuntos civis todos os homens de uma comunidade são reputados, por assim dizer, como um corpo e a comunidade inteira como um homem.[72]

"Humanidade, uma corporação pela unidade do pecado original, não pela unidade do intelecto" — assim se poderia resumir o coletivismo de Tomás de Aquino, deixando, com isso, indiscutida a aberração de que uma coletividade pelo pecado deveria ser ortodoxa, e uma coletividade pelo intelecto, para dizer o mínimo, suspeita de heterodoxia. É evidente, contudo, o quanto estavam estreitamente entrelaçados os argumentos de Dante, Tomás de Aquino e dos juristas, e o quanto era estreita a linha que separava as doutrinas corporativistas do coletivismo puro.

Essa fronteira estreita nem sempre foi conservada por Remigio de' Girolami, discípulo de Tomás de Aquino e mestre de Dante. O corporativismo extremo e radical de Remigio não fazia mais que sufocar o valor da perfeição individual. Tal como Dante, operava com a doutrina aristotélica da ativação do potencial e, ao aplicá-la ao campo político, sustentava que havia perfeição apenas na comunidade, no Todo.

> O Todo tem mais ser que a parte. O Todo, como um Todo, existe em ato, ao passo que a parte, como parte, não tem ser exceto em potência.[73]

Dessa forma, o cidadão deve amar mais a cidade que a si mesmo, porque a cidade é sua única atualização possível: o Todo, a cidade, é mais perfeito que o indivíduo e, sendo mais perfeito, é mais semelhante a Deus.[74] Remigio exagerava essa idéia a ponto de negar ao indivíduo despojado de sua cidade até mesmo a qualificação de homem:

> Se Florença fosse destruída, ele, que era um cidadão florentino, não poderia mais ser chamado de florentino [...]. E se não mais é um cidadão, não é mais homem, porque o homem, por sua natureza, é um animal civil.[75]

O que Remigio produzia era simplesmente uma caricatura de Aristóteles que havia explicado que um homem associal por *natureza*, e não por *destino*, ou era menos ou mais que homem — uma fera ou um deus.[76] No entanto, Remigio, esse curioso tomista proto-hegeliano,[77] era um extremista do antiindividualismo: para ele, "ser homem" dependia de ser um cidadão, porque sem uma cidade o indivíduo não poderia alcançar qualquer perfeição. É verdade que Dante também admitia que o homem estaria pior na terra caso não fosse um cidadão.[78] Remigio, contudo, havia ido muito além de Dante; estava até pronto a negar ao indivíduo a salvação eterna da alma caso isso se mostrasse necessário para o bem da cidade. Em certa medida, Remigio por fim abrandava sua declaração. Afirmava, con-

tudo, que até o cidadão perfeitamente inocente deveria chamar a si sua própria condenação eterna, se isso evitasse que sua comunidade fosse eternamente condenada ao Inferno; ele deveria preferir ser punido a ser salvo quando sua cidade fosse condenada. Afora o fato de que Remigio reconhecia uma possibilidade de condenar à punição do inferno uma pessoa fictícia que não tinha alma, levou seu argumento, em todos os outros sentidos, a extremos realmente ilícitos, pois o que defendia não era um simples *pro patria mori*, ou seja, sofrer a morte *natural* do corpo em favor da comunidade e esperar a recompensa no céu por um sacrifício na terra; Remigio advogava a morte *eterna* da alma, isto é, a perda da salvação individual e beatitude celestial em proveito da pátria temporal.[79]

Dante, embora ficando bem atrás do inflexível corporativismo e antiindividualismo de seu mestre, nem por isso deixou de ser influenciado pela mistura geral de idéias e modos de pensar de que Remigio não era mais que um expoente extremo. Dante levou igualmente o aristotelismo às conseqüências (que lhe pareciam) lógicas ao enfatizar, reiteradamente, que a ativação do intelecto humano total era uma tarefa que poderia ser executada coletivamente apenas pela maior de todas as comunidades possíveis, a *universitas generis humani* organizada na monarquia mundial romana — por assim dizer, a corporação do Homem enquanto distinta do corpo natural de cada homem individual. Entretanto, Dante devia ajustar a esse esquema o seu monarca mundial, a quem o leitor da *Monarquia* dificilmente podia deixar de identificar como um indivíduo próximo da perfeição e cuja figura nebulosa, conforme conjurada por Dante, assemelhava-se mais ao "corpo político" que ao corpo natural do monarca mundial. Guido Vernani, o adversário de Dante, não estava de todo equivocado ao descrever esse monarca mundial imaginário como um Príncipe que (caso se aceitasse o ensinamento de Aristóteles) tinha de exceder em virtude a todos os seus súditos: ele "se compara a todos os seus súditos como o Todo se compara a suas partes".[80] De fato, essa interpretação aproxima-se bastante da doutrina dos juristas — Andreas de Isérnia e outros — que sustentavam que "o Príncipe estava na *respublica* e a *respublica* no Príncipe".[81] Mas, uma vez que no caso de Dante a *respublica* era substituída pela *universitas humana* e, com isso, ampliada em seus próprios limites, Guido Vernani pôde lavrar mais um tento ao concluir que "o monarca [dantesco] de toda a raça humana necessita exceder em virtude e sabedoria a toda a raça humana". Vernani rejeitava a tese de Dante com base em que um ser tão perfeito não tinha condições de ser encontrado. No entanto, fazia uma ressalva, pois declarava que, de acordo com a própria filosofia de Dante, apenas se poderia imaginar um ser no qual a totalidade da *humanitas* era atualidade: Cristo, o único monarca verdadeiro do mundo.[82]

É muito importante essa conclusão de Vernani. Serve, sobretudo, para demonstrar uma vez mais a dualidade fundamental[83] no pensamento de Dante,

em que todo monopólio de *Christianitas* era neutralizado e ao mesmo tempo suplementado por um correlativo pertencente à *humanitas*. Indiscutivelmente, como mostra Guido Vernani, a questão lançada ao leitor da *Monarquia* era a de até que ponto o monarca mundial de Dante condizia com a imagem do *optimus homo* que era "maximamente uno no seu gênero" e que era "a Idéia de seu gênero", isto é, o "homem perfeito" no qual o todo de *humanitas* era atualizado tal como um reino era atualizado em seu rei. Teria havido alguma vez semelhante perfeição no indivíduo? Teria já acontecido de toda a comunidade da humanidade universal ser sintetizada em um único homem exceto em Cristo? Na *Divina Comédia*, Dante dá uma resposta clara a essa questão. Sim, tal perfeição existiu, pois existiram dois seres perfeitos, Adão e Cristo.

> *A natureza humana jamais se apresentou*
> *Nem jamais se apresentará qual foi nessas duas criaturas.*[84]

Adão e Cristo, sem dúvida, eram perfeitos: descendiam diretamente de Deus, não eram sobrecarregados por pecado original. Eram perfeitos, contudo, também em um sentido filosófico, na medida em que ambos eram a ativação de todas as potencialidades humanas e ambos resumiam, ainda que de diferentes maneiras, a totalidade da humanidade: Adão, devido à sua criação e no estado de inocência, era o único homem então vivo, de sorte que, nesse caso extraordinário, coincidiam indivíduo e espécie, homem e humanidade; Cristo, porque era ao mesmo tempo Deus e homem, e também porque (dizia Dante), por meio do juiz do imperador romano que tinha jurisdição sobre toda a raça humana, foi "toda a raça humana que foi punida na carne de Cristo".[85] Além disso, tanto Adão como Cristo foram homens de uma maneira singularmente dupla. O primeiro homem era, ainda que sucessivamente, tanto o *Adam subtilis* do estado de inocência, imortal, "um pouco menos apenas que os anjos, coroado de glórias e honrarias",[86] como o *Adam mortalis* após haver provado do fruto da árvore do conhecimento. Cristo, segundo o ensinamento escolástico, assumiu em sua encarnação a natureza do *Adam subtilis* na medida em que não tinha culpa ou pecado, e assumiu por livre e espontânea vontade um acidente da natureza do *Adam mortalis*, na medida em que tinha a faculdade de sofrer a morte.[87] Portanto, as duas ativações da humanidade em um único indivíduo são as de Adão e Cristo, senhores do paraíso terrestre e do paraíso celeste, respectivamente, modelos de perfeição nesta e na outra vida, e figuras indicando mais uma vez a dualidade da filosofia de Dante em relação aos "dois fins [que] deu ao homem a inefável Providência".

Todo século da era cristã tinha suas próprias idéias acerca da renovação, reforma, regeneração do homem — em suma, sua moral, bem como seu renas-

cimento supranatural; e essas idéias apresentavam consideráveis variações.[88] Em certos pontos básicos, contudo, os autores cristãos concordavam. Por um lado, era meta de todo cristão e da cristandade em geral recuperar a imagem original de homem tal como este tinha sido antes da queda — criado à semelhança de Deus "logo abaixo dos anjos". Por outro lado, todo crente era potencialmente eleito, graças à encarnação do Filho de Deus, para participar da natureza divina de Cristo e, com isso, restabelecer em si mesmo também a integridade original da natureza humana, isto é, a similitude mesma com Deus, conferida ao primeiro homem no dia de sua feitura. Em outras palavras, a imagem do Adão paradisíaco estava fundida na de Cristo, o novo Adão; e a semelhança original de Adão a Deus no paraíso, por meio do apoio da graça divina, era recuperada através de Cristo. Essa nova imagem de homem era considerada (por santo Agostinho, por exemplo) superior à de Adão antes da queda.[89] Não havia nenhuma necessidade de desintegrar o que havia sido fundido, ou de retirar a idéia de uma restituição da imagem original de Adão para fora da mistura geral de doutrinas cristãs.

Restava a Dante re-"humanizar" a idéia de uma recuperação da natureza original de Adão e novamente liberar o "humano" do agregado cristão de pensamentos.[90] Isto porque, como conseqüência de sua filosofia de dualidades, ou de seu conceito de perfeição, tanto em um paraíso terrestre como em um paraíso celestial, era provavelmente inevitável "secularizar" também a teologia adâmica corrente e erigir a doutrina de uma regeneração puramente *humana*, que não era idêntica à doutrina da regeneração cristã — embora uma não precisasse contradizer a outra.

As primeiras duas partes da *Divina comédia*, Inferno e Purgatório, possuem claramente a função de demonstrar como Dante — isto é, o homem em geral ou a humanidade personificada no poeta — foi levado pela filosofia e pela sabedoria secular, de um estado de pecado, de volta para a *natura sincera e buona* do primeiro homem antes da queda.[91] Por certo, ninguém além da Igreja tinha competência para preparar o homem para sua imortalidade futura, uma vez que, como um remédio para a primeira transgressão e a conseqüente perda da imortalidade corpórea, a Igreja administrava o sacramento de renascimento espiritual, o batismo. É óbvio que, de um modo ou de outro, alguns dos efeitos do sacramento do batismo deveriam adequar-se ao conceito de Dante sobre o paraíso terrestre, onde o homem iria recuperar, não sua beatitude eterna, mas sua beatitude temporal, sua dignidade humana original, e sua libertação íntima da culpa. Esse estado de perfeição temporal, contudo, devia ser alcançado, não por meio de um ato sacramental e supranatural, mas pelos poderes próprios ao homem, por sua razão natural, e pelas virtudes intelectuais. Claro que não há a menor razão para supor-se que, com respeito aos efeitos do batismo, Dante se

desviasse, em qualquer aspecto, da tradição comum. Mas, uma vez que sua idéia de um retorno ao Adão inocente em um Éden terrestre não estava absolutamente no escopo da Igreja, nem do sacramento eclesiástico, nem mesmo da economia da salvação, a regeneração do homem, tal como visualizada por Dante, tinha de processar-se necessariamente de um modo paraeclesiástico, embora muitas vezes por imitação dos procedimentos da Igreja. Portanto, como conseqüência de sua separação entre *humanitas* e *Christianitas*, *virtutes intelectuales* e *virtutes infusae*, paraíso terrestre e paraíso celestial, Dante tinha de separar também Adão de Cristo e realizar o retorno à imagem original do homem na terra, independente da perfeição transcendental do homem em Cristo, por meio da graça. Em outras palavras, Dante tinha de limpar o homem do *peccatum originale* de uma maneira não sacramental.[92]

De acordo com Dante, estava em poder do próprio homem recuperar a pureza do primeiro homem, reingressar no Jardim do Éden e, por fim, retornar à Árvore do Conhecimento e desfazer os efeitos de seus frutos, que haviam transformado Adão de senhor em servo. Na *Comédia*, era principalmente a peregrinação através do Purgatório que significava a purificação do homem em um sentido filosófico, não em um sentido teológico-sacramental, e o resultado dessa peregrinação e purificação era comparável, em certo sentido, aos efeitos do sacramento do batismo: tal como o neófito, após seu catecumenato, emergia da pia batismal como alguém renascido e liberto do pecado original, assim Dante, por fim, emergiria do Purgatório como um novo ser adâmico, "livre, honrado e íntegro".[93] Por certo, havia também renascimento para Dante; mas esse renascimento era moral e ético e não sacramental.

O poder purificante e regenerador da filosofia moral e da virtude civil era o tema que Dante abordava no primeiro canto do Purgatório. O guardião vigiando a entrada do Antepurgatório era um velho solitário, Catão Uticense, o filósofo-herói que sacrificou sua vida, ainda que de modo suicida, pela liberdade política, que, nesse caso, era quase idêntica à liberdade filosófico-intelectual.[94] Ele era, para Dante, o personificador das quatro virtudes cardeais: das feições de Catão irradiavam "os raios das quatro luzes sagradas", as quatro estrelas "jamais vistas senão pela antiga gente".[95] O que Dante tinha em mente, provavelmente, era o Cruzeiro do Sul pertencente supostamente à "terra estendida para além do Sol, vazia de gente", o hemisfério sul.[96] Do ponto de vista do monte do Éden, as quatro estrelas haviam sido visíveis a Adão e Eva mas, após a queda do casal, desapareceram da visão do homem. Dante, dessa forma, pretendia ser o primeiro homem vivo a ver novamente a cruz das quatro *virtutes intellectuales*, as estrelas polares do catecúmeno intelectual, para girar o leme rumo à perfeição e beatitude seculares. Sob esse signo, ou sob a orientação das "quatro damas" imperialmente "de púrpura vestidas",[97] e cuja luz era refletida por Catão, come-

çava o catecumenato secular de Dante. Tal como no Inferno, seu guia era Virgílio, o poeta do império romano que, a convite de outro pagão, Catão, lavou a face de seu amigo da fumaça e fuligem do Inferno e cingiu-o com os juncos humildes, a única planta que ainda cresceria nas ondas do mar fustigante — trata-se aí de um símbolo de humildade.[98]

Na Igreja medieval, os dois ritos de purificação, batismo e reconciliação dos penitentes, tinham diversas características comuns em seus estágios preparatórios. Durante as sete semanas, da Quaresma até a Páscoa, os cultos de penitência, combinados com amplo cerimonial eclesiástico, preparavam o pecador para a reconciliação da quinta-feira da Semana Santa; e, durante esse mesmo período, o catecúmeno era preparado pelos assim chamados "escrutínios" — ou seja, ações e exorcismos litúrgicos combinados com instruções — para o seu batismo no sábado da Semana Santa.[99] Nem o penitente, nem o catecúmeno eram admitidos à Missa dos Fiéis, e ambos recebiam, nesse período, instrução oral a fim de orientá-los, passo a passo, até sua iluminação e purificação final. No Purgatório de Dante, havia lugar tanto para o rito penitencial como para o batismal. Eram entrelaçados e, em mais de uma ocasião, seria admissível uma interpretação ora em sentido penitencial, ora batismal. Não se deve esquecer, contudo, que Dante não era apenas um pecador a ser reconciliado com a Igreja, mas sobretudo um homem empenhado na busca da perfeição humana independente da Igreja e, ao mesmo tempo, da perfeição supra-humana no seio da Igreja.

Segundo os ritos da Igreja da Alta Idade Média, por certo sobreviventes no norte da Itália até o século XI e talvez (se podemos confiar em Durando) até o século XIII, a entrada no catecumenato era acompanhada por sete "escrutínios" destinados a testar o catecúmeno e a prepará-lo por graus.[100] Os escrutínios eram distribuídos por um período de sete semanas da Quaresma, fazendo com que o último escrutínio quase coincidisse com o batismo.[101] Pode-se dizer que os escrutínios de Dante em preparação ao seu batismo intelectual começaram quando entrou no Purgatório propriamente dito, pronto para começar — em harmonia com o conselho de Catão — sua escalada do Monte do Purgatório, em cujo cume estava localizado o paraíso terrestre.[102]

Ao portão do Purgatório, Dante foi conduzido por um sonho. Sonhara que a águia de Júpiter o seqüestrara, como um outro Ganimedes, e o conduzira até a esfera flamejante do céu, onde águia e poeta pareciam entrar em chamas — um sonho de purificação por meio do poder imperial (isto é, filosófico-moral) que aqui é comparável também ao sentido habitual da águia como símbolo de regeneração batismal.[103] Quando Dante despertou, encontrou-se no portão do Purgatório, onde um anjo, trajado com a veste cinza da penitência, estava sentado em um degrau de diamante, os pés apoiados no pórfiro imperial de que era feito o degrau inferior seguinte, normalmente interpretado como o degrau do Amor.

Como o penitente, mas também como o catecúmeno que demanda seus primeiros exorcismos e, com eles, admissão a mais purificação, instrução e recepção final no âmbito da Igreja, Dante prostrou-se diante do anjo da penitência, batendo em seu peito e implorando por sua admissão ao Purgatório. O anjo, obediente, destrancou o portão com as chaves de prata e ouro do escrutínio e da absolvição e permitiu que Dante entrasse, embora não antes de haver talhado com a ponta de sua espada por sete vezes no cenho do poeta a letra *P*.[104] Os sete *P*s assinalavam os sete *peccata* — vícios morais, não pecados espirituais — dos quais Dante tinha de ser libertado, um a um, enquanto ascendia e perambulava pelos terraços do Monte do Purgatório. No entanto, são comparáveis também aos sete escrutínios[105] pelos quais o catecúmeno tinha de passar antes de ser também libertado, mediante o batismo, do pecado último e impessoal, o *peccatum originale*. O último *P* era removido da fronte de Dante por um anjo do lado de fora da parede de chamas que, desde a queda do homem, cercava o Jardim do Éden e que era agora só o que separava Dante da beatitude do paraíso terrestre.[106] Por isso, o último "escrutínio" precedia diretamente a travessia de Dante pelas chamas celestiais cujo calor significava premência e purificação, mas não a morte; e como homem purgado e batizado pelo fogo, o poeta finalmente entrava no Jardim do Éden de onde Adão havia sido barrado pelo querubim com a espada flamejante.[107]

Até esse ponto, Virgílio havia servido de guia para Dante; para além do paraíso terrestre, não era mais competente, como ele mesmo declarava. A morte, a punição pela transgressão humana, era vencida apenas por Cristo; sua morte e ressurreição restabeleciam a imortalidade do homem na vida eterna. A *natura sincera e buona* do homem, contudo, era restabelecida apenas pela sabedoria humana e virtude intelectual, e essa natureza original do homem era digna de ser imortalizada: não mais poderia hesitar quando dirigida por seu próprio livre-arbítrio ("sendo erro o não o atenderes"),[108] e, como um *habitus*, a verdadeira natureza do homem tornara-se imutável. Por isso, as conseqüências do pecado original, na medida em que isso significava a perda da dignidade humana do *Adam subtilis*, a perda de seu discernimento natural e de sua liberdade interior e exterior, eram desfeitas quando Dante atravessava as chamas; a maldição da humanidade era vencida, sem a intervenção da Igreja e seus sacramentos, pelas forças apenas do intelecto e da razão suprema, forças simbolizadas pelo pagão Virgílio que, em relação ao Dante indivíduo, assumia o lugar e as funções confiadas ao imperador em relação à raça humana inteira, a *humana civilitas*. Mas, enquanto o paraíso terrestre no qual Dante entrara carecia dessa multidão de habitantes com que o autor da *Monarquia* havia sonhado, uma vez que o império e o papado eram negligentes em suas obrigações,[109] o Dante indivíduo atingia a perfeição humana e sua

própria ativação através de Virgílio, que finalmente dispensará seu discípulo, agora uma imagem autêntica de Adão antes da queda.

Era alcançado um dos fins que a Providência havia colocado diante do homem. Nas últimas estrofes da *Divina comédia* será revelado por Dante como o homem pode alcançar seu segundo fim e reconhecer sua unidade com Cristo: a visão das feições do rosto do Homem, um pálido reflexo *della nostra effige*, apenas fracamente visível de perfil no interior do segundo círculo da Luz Divina, que permitirá também a Dante compreender o mistério da Encarnação.[110] Mas a perfeição do homem no Deus trino e uno e no paraíso eterno era precedida por sua perfeição no paraíso terrestre, a perfeição em Adão. De acordo com os ritos da Igreja, o retorno ao Adão sem culpa no estado de inocência era alcançado pelo batismo. E já desde os tempos mais remotos da Igreja, a unção batismal era exposta no sentido que Pedro lhe dera ao dirigir-se aos convertidos (1 Pd 2, 9): "Vós sois uma raça eleita, um sacerdócio real". O batismo era, espiritualmente, uma atribuição de dignidades reais e sacerdotais aos neobatizados.

> Todos nós somos ungidos na realeza e sacerdócio de Deus pela graça especial (Ambrósio).[111]
>
> Por meio da infusão do crisma, mostra-se aos batizados que a eles foram conferidas por Deus as dignidades reais e as sacerdotais (*Máximo de Turim*).[112]
>
> Possa o batizado compreender que ele porta o diadema do rei e a dignidade do sacerdócio (Carolíngio).[113]

Seria fácil reunir qualquer número de citações similares a partir das obras de teólogos e liturgistas medievais.[114] Talvez se deva lembrar também o fato de que, nos ritos de quase todas as igrejas orientais, observava-se (ou ainda se observa) o costume de coroar o neobatizado com a coroa batismal, uma cerimônia logicamente seguida por aclamações comparáveis às oferecidas nas coroações reais e ordenações sacerdotais.[115] Embora a cerimônia de coroação batismal não fosse desenvolvida no Ocidente, não era de todo desconhecida: Durando menciona, em relação à província de Narbonne, o costume de aplicar um adereço vermelho *in modum coronae* ao gorro da camisa batismal, a branca veste batismal, que dificilmente teria sido diferente da *coiffe* ornada de vermelho, a touca de linha para a proteção do óleo santo, com que a cabeça do batizado era coberta *quasi quadam mitra*.[116] De qualquer modo, era opinião corrente em toda a Idade Média e posteriormente[117] que o batismo conferia ao neobatizado as dignidades reais e sacerdotais para indicar que ele se havia tornado — como dizia Isidoro de Sevilha — um membro do corpo de Cristo, o Rei e o Sumo-Sacerdote.[118]

Contra o pano de fundo desses fatos simples, parece estranho que a coroação de Dante pelas mãos de Virgílio tenha sido motivo de tanta especulação. É claro que é verdade que o imperador, além de sua coroa, usava uma mitra,[119] e

que o papa, além de sua mitra, usava uma coroa-tiara, e que Virgílio pode ter coroado Dante como imperador ou como papa ou como ambos. No cenário do Canto XXVII do Purgatório, contudo, o significado primário é óbvio: no momento em que Dante reingressa no paraíso terrestre como outro Adão "coroado de glória e honrarias", ele é "coroado e mitrado" por Virgílio. Ou seja, as dignidades reais e sacerdotais haviam sido conferidas a Dante tal como a cada recém-batizado que, por meio do sacramento do batismo, renascia na condição original de Adão e, portanto, adquiria potencialmente imortalidade e partilhava eternamente da soberania de Cristo no reino do céu.[120] A coroação de Dante "com mitra e com coroa", naturalmente, não era sacramental; *naturā, non gratiā*, era um "batismo por transferência" intelectual e moral, preparado já desde que Dante se tornara um "catecúmeno", vendo novamente as Quatro Estrelas e prostrando-se — "Curvei joelhos e baixei os olhos" — diante do pagão suicida, Catão.[121] Em outras palavras, Dante realizava seu "batismo" na *humanitas* de uma maneira parassacramental e paraeclesiástica, com Catão atuando como padrinho e o profeta Virgílio como seu Batista — contudo, um Batista que dessa vez desvendava ao homem não os céus, mas o paraíso do Homem.

Embora a investidura de Dante em coroa e mitra pareça não exigir explicações adicionais, restam outros problemas que necessitam de alguns comentários. Os ritos batismais da Igreja manifestavam-se como a atribuição de dignidades reais e sacerdotais porque o neobatizado tornava-se um "membro de Cristo, o eterno Rei e Sacerdote". Mediante o batismo intelectual administrado por Virgílio, contudo, Dante tornava-se um membro, não do *corpus mysticum Christi quod est ecclesia*, mas do *corpus mysticum Adae quod est humanitas*. Dante era batizado na imagem de Adão, o modelo puramente humano da perfeição e atualização do homem. Mas o modelo divino de perfeição do homem, Cristo, também não estava ausente; de modo muito significativo, ele era integrado ao paraíso terrestre quando Beatriz, com as primeiras palavras que dirigia a Dante após seu sono no Éden, conjurava — e no mesmo sopro transcendentalizava — a imagem do Encarnado em sua condição humano-política de cidadão romano.

> *Por curto tempo habitarás esta selva.*
> *Irás, depois, comigo, à morada eterna,*
> *Essa Roma em função da qual Cristo é Romano.*[122]

A substituição da Jerusalém transcendental por uma Roma transcendentalizada; a transfiguração da capacidade puramente humana de Cristo como cidadão romano e, por isso, um membro do corpo de Adão; a promessa a Dante de sua futura co-cidadania com Cristo como um concidadão romano após haver sido

coroado pelo romano Virgílio, um concidadão e um monarca ao lado de Adão; a inserção da profecia de Beatriz no cenário do paraíso terrestre — são tão numerosas e tão entrecruzadas as inter-relações que seria impraticável analisar em detalhes o que a realização poética foi capaz de expressar por uma imagem. No entanto, a imagética de Dante não foi, de modo algum, esgotada.

É claro que Adão, que no paraíso era o único homem e, por isso, idêntico à humanidade, era nesse momento particular a atualidade plena de todas as potências intelectuais do homem, ou da *humanitas*. Coroado de glória e honrarias, era o senhor soberano não só da criação em geral sobre a qual foi colocado, mas também da humanidade que ele mesmo representava. Era ao mesmo tempo espécie e indivíduo: portanto, era, com toda lógica, "angelical" e, conseqüentemente, era (como se poderia dizer) a única corporação individual genuína deste mundo. Agora, no entanto, Dante era coroado monarca ao lado de Adão. Sua coroação "batismal" era, metaforicamente, sua investidura no *Adam subtilis*, nessa *humanitas* supra-individual da qual ele mesmo, como Adão, era a atualidade; ou (como se poderia dizer) estava investido na pessoa jurídica e política de homem. Logo, tinha o direito de receber as insígnias de sua condição universal e soberana, coroa e mitra, que a ele conferiam não tanto a dignidade de imperador e papa (essas duas diretivas, instituídas como um paliativo após a queda do homem, eram supérfluas no estado de inocência), mas conferiam essa "Dignidade de Homem" quase objetificada que "nunca morre", da qual Dante era o incumbente mortal, e que em séculos posteriores iria fascinar os estudiosos da Renascença — Gianozzo Manetti e Pico, por exemplo.[123] De fato, o "Homem" aparecia como uma Dignidade soberana e um Cargo universal cujo detentor era provavelmente o "homem ótimo que é a medida de todos os outros, e a idéia, para assim dizer; *qualquer que ele seja*". E essa Dignidade de Homem incluía a jurisdição suprema sobre o homem *qua* homem mortal, a despeito de posição e nível social, enquanto ele "que era maximamente uno em seu gênero", atuava como instrumento dessa Dignidade — *homo instrumentum humanitatis*.

Como se sabe, com toda certeza essas teorias legais não passavam pela cabeça de Dante. Mas a essência da doutrina dos Dois Corpos, dos "Dois Corpos do Homem", estava, igualmente com toda certeza, presente em sua mente. "Livre, honrado e íntegro em discernimento", Dante se tornara uma imagem do *Adam subtilis* no paraíso, que era supremo sobre a humanidade e isso significava, no caso particular de Adão, supremo sobre si mesmo. Quando Virgílio investiu Dante nas insígnias da coroa e mitra, essa cerimônia significava a coroação do *Adam subtilis* em Dante acima do *Adam mortalis* em Dante. De modo lapidar, como faria um romano, Virgílio expressava essa idéia em seis palavras universais quando, ao dispensar seu discípulo, concluía sua fala com as palavras:

TE SOPRA TE *corono* e *mitrio*.

Dante coroado e mitrado[124] sobre o próprio Dante: não há necessidade de enfatizar que esse verso está prenhe de implicações e alusões e que sua plenitude, irradiando em tantas direções, é tão inesgotável quanto a de qualquer obra de arte carregada de vida. A imagem é uma imagem reflexiva: objeto e sujeito coincidem e cada um é voltado para si mesmo e ao mesmo tempo para o outro. E, nesse sentido, havia, ao nível humano, certa similaridade com a visão igualmente reflexiva ao nível divino, bem ao final da *Comédia*, quando Dante visualiza o círculo de luz da Segunda Pessoa "assumir forma e cor da figura humana" — a coincidência entre Deus e Filho do Homem e entre Homem em geral e espectador no estado de perfeição, cada um voltado para si mesmo e para o outro.

A intenção aqui era apenas enfocar um aspecto: o conceito dantesco de realeza centrada em Adão ou centrada no homem, a reflexividade de "homem" e "Homem", de *homo* e *humanitas*, de *Adam mortalis* e *Adam subtilis* e, por transferência, de corpo natural de homem e corporação de Homem. Talvez seja mais fácil agora, ou talvez mais difícil, compreender as definições ulteriores dos juristas ingleses, opinando que "ao Corpo natural [do rei] está articulado seu Corpo político que contém sua Condição e Dignidade reais", ou que "o Corpo político, anexado a seu Corpo natural, elimina a Incompetência do Corpo natural". Sabemos agora que o discurso aparentemente estranho desses juristas simplesmente quer dizer que, em termos filosóficos, o rei como Rei, ou como Coroa, é atualidade plena — perpetuamente e a qualquer momento —, ao passo que o corpo natural individual é mera potencialidade. Neste ponto, então, encontramos também a explicação filosófica para outras características do rei como Rei: ele nunca morre; está livre da incompetência da infância e dos defeitos da velhice; não pode pecar ou errar, pois é a atualização perpétua de todas as potências reais e, portanto, possui o *character angelicus* que os teóricos políticos tentaram compreender, por vezes em termos do Deus binaturado, por vezes no sentido da Justiça e do Direito, e por vezes com base no Povo e no Governo. Cabia, contudo, ao poeta visualizar a tensão mesma dos "Dois Corpos" no próprio homem, para fazer de *humanitas* (segundo o Direito Romano, o meio para a imitação de Deus[125]) a soberana de *homo*, e descobrir, para todas essas intricadas interseções e inter-relações, a fórmula mais complexa, lapidar e simples, porque a mais humana: "Com mitra e coroa eu te consagro senhor de ti mesmo".

9

EPÍLOGO

"Todos os preceitos concernentes aos reis estão efetivamente abrangidos nesses dois lembretes: *Memento quod es homo* e *Memento quod es Deus* ou *vice Dei.*" Destes dois lemas, escreve Francis Bacon em seu ensaio *Of Empire*, o primeiro modera o poder e o segundo, a vontade de príncipes que, em outros aspectos, manifestavam-se "como corpos celestiais, que provocam bons ou maus tempos e que têm muita veneração mas nenhum descanso".[1]

O primeiro "lembrete" de Bacon não deve ser confundido com o famoso lema camaldulita, *Memento mori*, que, principalmente no contexto de seu símbolo artístico, o crânio, exercia uma atração singular sobre o sentimento religioso da Baixa Idade Média. *Memento quod es homo* não é de origem monástica, mas derivado da Antiguidade clássica; e Francis Bacon não poderia ter ignorado o seu devido contexto romano. No dia de seu triunfo, quando o vitorioso imperador romano desfilava no carro puxado por quatro cavalos brancos, desde o Campo de Marte até o Capitólio — um deus vivo trajado com a toga púrpura bordada de Júpiter Capitolino, o cetro da águia do deus em sua mão e tendo o rosto tingido de vermelho com mercúrio —, o escravo que o acompanhava no carro e sustinha a grinalda de ouro sobre sua cabeça sussurrou-lhe: "Olha para trás de ti. Lembra-te de que és um homem".[2]

Aparentemente, era a essa cena que o primeiro lema de Bacon aludia. O outro de seus lembretes pode ter se referido ao Salmo 81, 6, "Vós sois deuses", um versículo muito ao gosto dos autores políticos da era do absolutismo e, com toda certeza, da era de Jaime I, que o citou e deu sua própria interpretação detalhada para o mesmo.[3] A combinação dialética desses dois lemas de Bacon é engenhosa mas não muito surpreendente. Outros expressavam idéias similares naquela época,[4] e a antítese em si não representa mais que uma outra variedade de um tema a que Bacon quase sempre retornava: o rei como ser mortal e, no entanto, imortal com relação à sua Dignidade e seu Corpo político. Entretanto,

a alusão de Bacon ao antigo costume romano de sussurrar um *Memento* ao general triunfante no momento em que atuava como o *deus praesens*, pode servir hoje de "lembrete" de que uma questão final deveria ser aqui pelo menos mencionada. Uma questão que assomou várias vezes nas páginas anteriores: o conceito jurídico e figura de discurso constitucional da Baixa Idade Média, os Dois Corpos do Rei, possuía, em algum sentido, antecedentes ou paralelos clássicos? Existe um parentesco pagão clássico para a metáfora? Ou, mais sucinta e cruamente, o conceito dos Dois Corpos do Rei é de origem pagã ou cristã?

A resposta é que existem, de fato, certas características sugerindo que o conceito dicotômico de governo poderia ter tido raízes na Antiguidade clássica.[5] A doutrina das capacidades — isto é, a distinção banal entre um homem e seu cargo (ou cargos) — por certo não estava fora do alcance da imaginação dos pensadores clássicos. Não é preciso buscar os casos extremos que poderiam ser detectados nas monarquias do antigo Oriente Próximo.[6] Será suficiente aqui evocar Alexandre, o Grande, que, segundo Plutarco, distinguia entre um amigo de Alexandre (*φιλαλέξανδρος*) e um amigo do rei (*φιλοβασιλεύς*).[7] É até possível que esse comentário fosse inspirado, em última instância, por Aristóteles que, na *Política*, fazia uma distinção clara entre os amigos do príncipe e os amigos do principado.[8] Além disso, pode-se lembrar o que Sêneca dizia sobre o piloto de um barco.

> *Duas personas habet gubernator* — Duas pessoas se combinam no piloto: uma ele partilha com todos os seus colegas passageiros, pois ele também é um passageiro; a outra é peculiar a ele, pois ele é o piloto. Uma tempestade o afeta como a um passageiro, mas não o afeta como piloto.[9]

Seja como for, nesse caso, o princípio de "geminação" é proposto de forma literal, e é inteiramente provável que, para uma conclusão *de similibus ad similia*, essa passagem pode ter sido utilizada também por um dos juristas medievais que gostavam de citar Sêneca para seus propósitos particulares.[10]

Idéias correlatas com respeito à realeza haviam sido propostas de modo independente pelos assim chamados autores neopitagóricos "Sobre a Realeza", cujas obras nos foram legadas de modo fragmentário por Estobeu. Em um fragmento que traz o nome de Ecfanto, o autor explica que o rei, em seu tabernáculo terreno (ou seja, na carne) é como o restante da humanidade; como um rei, contudo, ele é a cópia do "supremo Artífice que, ao confeccionar o rei, usou a si mesmo como arquétipo".[11] Esse autor, depois de Estobeu haver sido editado e traduzido para o latim durante a primeira metade do século XVI, não deixou de exercer influência nos teóricos políticos do absolutismo.[12] No fim do século, Jacques de la Guesle, *Procureur général* da Coroa, inseriu em seus discursos solenes ao Parlamento francês longos trechos de

Ecfanto, inclusive a passagem aqui citada.[13] Este último foi usado também, embora à guisa de uma citação de Agapetus,[14] pelo arcebispo James Ussher em um tratado *Sobre o poder comunicado por Deus ao Príncipe*, que originalmente intencionara dedicar a Carlos I.[15] Em outro tratado pitagórico, igualmente legado por Estobeu e citado pelos absolutistas, o autor, Diotógenes, declarava que o rei, "que tem o governo absoluto e é ele mesmo a Lei viva, foi metamorfoseado em uma deidade entre os homens".[16] Uma metamorfose do rei não era desconhecida tampouco do pensamento político medieval, ainda que essa doutrina não fosse inspirada por teóricos pitagóricos, mas pelo Velho Testamento. Quase se pode acreditar, contudo, que se está ouvindo Diotógenes — ou Estênidas de Locri,[17] outro autor da mesma escola — nas palavras do Anônimo normando:

> Temos de reconhecer [no rei] uma pessoa gêmea; uma deriva da natureza, a outra, da graça [...]; uma por meio da qual, pela condição da natureza, ele se harmonizava aos outros homens; outra, por meio da qual, pela eminência de [sua] deificação e pelo poder do sacramento [da consagração], ele excedia a todos os demais.[18]

Como se sabe, o Anônimo normando afirmaria que seu rei era metamorfoseado pelo poder da Graça que "salta" para dentro dele em sua consagração; ao passo que os pitagóricos afirmavam que a metamorfose era decorrente da *mimesis* do rei, sua imitação da deidade. Graça e *mimesis*, contudo, não são mutuamente exclusivas, já que a Graça (pelo menos nesse contexto) é o poder que permite ao homem ser ou agir como a "imagem de Deus".[19]

O antigo problema da duplicação real torna-se gradativamente mais complexo e presente, uma vez que se incluam certos aspectos rituais e se tenda a "equiparar" o Corpo político do rei, de um modo ou de outro, à divindade dos reis helenísticos e imperadores romanos. Seria admissível afirmar que, na Antiguidade, o supercorpo imortal do monarca coincidia com sua natureza supostamente divina? Certamente a duplicação das naturezas humana e divina em um homem não era uma idéia de todo estranha ao pensamento clássico: Heródoto louvava as cidades gregas que dedicavam dois cultos a Héracles, "sacrificando a um Héracles como a um imortal e chamando-o de herói olímpico, mas trazendo oferendas ao outro como a um herói morto".[20] É claro que Héracles era uma figura mítica; mas não há nenhuma escassez de equivalentes históricos. O que estava implícito, por exemplo, quando o rei Filipe II da Macedônia tomou seu assento no teatro de Aigai, enquanto as imagens dos Doze Deuses eram carregadas em procissão solene para dentro do teatro com a imagem de Filipe adicionada ao seu cortejo como a do Décimo Terceiro?[21] Seria, nesse caso, o rei em seu corpo natural assentado em seu camarote real (no qual, por acaso, esse corpo natural foi assassinado), ao passo que em seu corpo político, ou seu equivalente, ele era exibido nos andores preparados para as deidades? Situações

estranhas podiam facilmente ocorrer na Roma imperial. Deuses que também ofereciam sacrifícios não eram de todo inauditos na Antiguidade;[22] mas é mais intrigante encontrar imperadores romanos em uma atitude um tanto similar. Já no século VII a.C., dedicavam-se altares em Roma ao *genius* de Augusto, e, para as funções rituais na *ara numinis Augusti*, foi instituído um colégio muito nobre de sacerdotes.[23] Logo, em sua capacidade de *Pontifex Maximus*, o imperador podia oferecer sacrifícios e também recebê-los; podia ser, a um só tempo, ofertante e receptor de oferendas.[24] Calígula, segundo Suetônio, chegou ao ponto de dedicar um templo com sacerdotes a seu próprio *numen* e colocar dentro do santuário sua própria estátua de ouro vestida nos mesmos trajes cotidianos que eram usadas, no dia, pelo próprio imperador[25] — de fato, uma forma perfeita, ainda que um tanto zombeteira, de duplicação. Implícito em tudo isso estava uma "objetificação" da *persona publica* do monarca. Isso é verdade também para a obrigação de prestar o juramento na corte pelo *τύχη*, o *genius* do imperador (um costume observado desde Domiciano até muito depois do tempo de Justiniano); conseqüentemente, podia ocorrer, e ocorreu, que um súdito tivesse de prestar um juramento pelo *I*mperador de ser leal ao *i*mperador.[26]

Embora não haja dúvida de que se trata de características vagamente associadas à objetificação ulterior do corpo político imortal do rei, as diferenças são pelo menos tão grandes quanto as similaridades. Afinal, o *genius* ou *numen* de um imperador, embora objeto de veneração pública, não era separado do indivíduo, mas era ainda um elemento imanente ao ser humano individual. Logo, seria difícil sustentar que o imperador tornava-se o *instrumentum numinis* ou *genii* no sentido em que o Príncipe da Baixa Idade Média tornou-se o *instrumentum Dignitatis* e a encarnação de seu cargo imortal. No entanto, "encarnação", bem como "instrumentalidade", estavam igualmente no âmbito dos antigos cultos do monarca.

Em lugar de adorar o *numen* ou *genius* de um imperador individual, o monarca podia ser identificado com uma deidade existente e reconhecida que ele representava como um *novus Hercules*, um *novus Sol*. É verdade que Calígula foi ridicularizado porque ele mesmo se dedicava a seu próprio culto como Júpiter Latiaris — *αὐτὸς ἑαυτῷ ἱερᾶτο*, como o expressou Cássio Dio.[27] Galieno levou sua identificação com a deusa Ceres a extremos curiosos quando não só exibia nas moedas seu retrato de barba cerrada com o atributo da deusa, a coroa de espigas de milho, mas também o circundava com a notável inscrição: GALLIENAE AUGUSTAE.[28] Outras características precisam ser consideradas com mais atenção. No século III, quando Diocleciano estabeleceu a Tetrarquia e, com ela, as dinastias "Joviana" e "Herculeana", era difícil desemaranhar a multiplicidade de *genii*, porque "o Gênio de cada imperador, em si mesmo divino e objeto de adoração, era declarado como o Gênio mesmo

dos próprios Júpiter e Hércules".[29] Tratava-se do mesmo conjunto de idéias quando um deus era reconhecido como o *comes Augusti*, o companheiro perpétuo de um imperador,[30] razão pela qual o *genius Augusti* e o deus tornavam-se quase indistinguíveis, como pode demonstrar facilmente uma série de moedas. Póstumo cunhou uma moeda que, por meio de bustos pinulados, combinava os perfis do imperador e de Hércules — um Hércules cujas feições eram tão fortemente assimiladas às de sua contraparte humano-imperial que a imagem indiscutivelmente sugeria "geminação" ou certo tipo de identidade entre deus e o monarca (fig. 32a).[31] O mesmo é verdade para os bustos pinulados de Probo e SOL COMES PROBI AUGUSTI, o companheiro invencível do imperador, isto é, o deus Sol cuja cabeça com os raios ascendentes surge como uma miragem por trás da cabeça de Probo com elmo (fig. 32b).[32] Deve-se ressaltar, contudo, que não eram as feições do imperador que eram idealizadas para se amoldar às de seu companheiro divino, mas as feições do deus que eram modeladas para parecerem uma cópia ou uma superface do imperador. Essa afirmativa é surpreendentemente confirmada por cunhagens de Constantino, o Grande, nas quais o mesmo SOL INVICTUS COMES mudou suas feições de modo tão completo que o deus agora aparece como que "criado à própria imagem de Constantino" (figs. 32d-f).[33] Pode-se identificar uma geminação indicando que era sugerido certo tipo de ser duplo — uma duplicação humano-divina representando Constantino e *Sol invictus* como magnitudes intercambiáveis e exibindo o corpo humano do monarca, que é mortal, juntamente com seu supercorpo concomitante, que, por ser deus, é imortal e divino.[34] *Deus imago regis* — assim somos inclinados a pensar ao distorcer a máxima cristã de *rex imago Dei*, um conceito responsável também, na arte cristã, por ocasional similitude facial entre a deidade e o monarca, entre Cristo e seu vigário terreno.[35]

Além disso, quando se evocam outros conjuntos de inscrições romanas, parece que nos aproximamos também do problema da instrumentalidade. Já desde o fim da era republicana, o *Genius populi Romani* era representado em moedas: herculiforme, com cetro e cornucópia, os pés sobre o globo terrestre ou no pedestal da divindade; ou então apenas a cabeça, "acompanhada de cetro, grinalda real e globo".[36] No século III, encontramos moedas em que o próprio imperador era saudado como o GENIUS POPULI ROMANI, a encarnação ou personificação do poder eternamente produtivo do povo romano.[37] Nesse caso, então, o imperador pode certamente ser concebido como um "instrumento" de algo que não era idêntico a ele e nem um componente imanente de seu próprio eu — de fato, o *instrumentum Genii populi Romani* e o expoente de um sistema político imortal "que nunca morre". Ou quando, no século III, dedicavam-se inscrições, diversas vezes, *numini maiestatique*, ao *numen* divino do imperador e sua *maiestas* terrena, pode-se lembrar que, em última instância, tratava-se da *Maiestas populi Romani* da qual ele era a encarnação.[38] Tampouco se deve esquecer que uma formulação como a de Sêneca, "O Príncipe é a alma da *res publica*; e a *res publica*, o corpo do Príncipe", implica, filosoficamente, uma idéia muito similar — não menos "arcaica" que a de Cipriano, "A Igreja está no bispo, e o bispo, na Igreja".[39]

Em resumo, não se pode negar que é possível identificar características isoladas na filosofia política e na teologia política clássicas que sugeririam a antecipação da substância da idéia dos Dois Corpos do Rei na Antiguidade pagã. Além disso, soa bastante plausível que um ou outro desses teoremas arcaicos efetivou-se na Alta Renascença quando, além das fontes literárias, o material arqueológico e numismático também se tornou novamente acessível. Não há dúvida de que o modelo clássico ocasionalmente serviu para *racionalizar* certos fenômenos (como, por exemplo, a exibição de efígies em funerais reais) que se haviam originado e desenvolvido a partir de condições e estratos totalmente distintos.[40] Entretanto, continua muito questionável que uma sumariação de todas as características de duplicações clássicas individuais possa resultar em uma teoria compacta comparável à dos advogados da Baixa Idade Média, pois, a despeito de todos os paralelos, similaridades e "antecedentes" na era clássica, existe, contudo, *um* detalhe que excluiria, logo de saída, uma origem pagã da fórmula tudoriana; ou seja, o conceito do rei que tem dois *Corpos*. Aparentemente, não existe nada no pensamento pagão que justifique essa dicção e, portanto, ela possui um timbre falso se, nos eruditos modernos, o imperador é chamado, por vezes, de uma "corporação individual".[41] Claro que é verdade que, na filosofia grega, o cosmo, a pólis, ou o indivíduo, podiam ser interpretados, cada um, como um corpo (*σῶμα*), e é verdade também que a definição de são Paulo, da Igreja como *corpus Christi*, reflete essa filosofia.[42] Por outro lado, entretanto, esse conceito paulino agressivo acabou dotando as "corporações" da Baixa Antiguidade de um ímpeto filosófico-teológico de que esses corpos aparentemente careciam antes de Constantino, o Grande, referir-se à Igreja como um *corpus* e, com isso, introduzir essa noção filosófica e teológica na linguagem da lei.[43] Além disso, a influência da doutrina do *corpus Christi* na interpretação das *universitates* legais e, por isso, também nas teorias corporativistas medievais, é um fato a ser levado em consideração.[44]

Poder-se-ia argumentar que o conceito geral do Anônimo normando ainda vagava no rastro da antiga deificação do monarca. O princípio dos juristas da era Tudor, entretanto, definitivamente se agarrava à linguagem paulina e seu desenvolvimento ulterior: a passagem do *corpus Christi* paulino para o *corpus ecclesiae mysticum* medieval, e daí para o *corpus reipublicae mysticum* que era igualado ao *corpus morale et politicum* da república, até que, finalmente (ainda que confundido pela noção de *Dignitas*), surgiu o slogan dizendo que todo abade era

um "corpo místico" ou um "corpo político" e que, conseqüentemente, o rei também era, ou tinha, um corpo político que "nunca morria". Não obstante, portanto, certas similaridades com conceitos pagãos desvinculados, os DOIS CORPOS DO REI constituem uma ramificação do pensamento teológico cristão e, conseqüentemente, permanece como marco da teologia política cristã.

LISTA DAS ILUSTRAÇÕES

1. Medalhões de 1642

a. Rei Carlos I no Parlamento (sem imagem no verso)

Nova York, The American Numismatic Society (foto: cortesia da Sociedade).

b-c. Frente: Imagem de Carlos I

Legenda: PRO•RELIGIONE•LEGE•REGE•ET•PARLIAMENTO

Verso: O Rei no Parlamento

d-e. Frente: Imagem de Robert Devereux, 3º conde de Essex, comandante-em-chefe do Exército Parlamentar

Legenda (externa): SHOULD HEAR BOTH HOUSES OF PARLIAMENT FOR TRUE RELIGION AND SUBJECTS FREEDOM STANDS (DEVE OUVIR AMBAS AS CASAS DO PARLAMENTO PARA QUE PREVALEÇA A VERDADEIRA RELIGIÃO E A LIBERDADE DOS SÚDITOS)

(interna): PRO•RELIGIONE•LEGE•REGE•ET•PARLIAMENTO

Verso: O Rei no Parlamento

f-g. Frente: Imagem de Carlos I

Legenda: SHOULD HEAR BOTH HOUSES OF PARLIAMENT FOR TRUE RELIGION AND SUBJECTS FREEDOM STANDS (DEVE OUVIR AMBAS AS CASAS DO PARLAMENTO PARA QUE PREVALEÇA A VERDADEIRA RELIGIÃO E A LIBERDADE DOS SÚDITOS)

Verso: O Rei no Parlamento

O medalhão de Essex (d-e) combina as inscrições dos dois medalhões reais (b-c, f-g). O verso permaneceu inalterado (ver também fig. 2). Esses três medalhões estão em Glasgow, The Hunterian Museum; cópias de gesso obtidas por gentileza de Anne S. Robertson, Curadora do Hunter Coin Cabinet. Cf. Hawkins, *Medallic Illustrations*, lâm. XXV, figs. 5, 6, 11.

2. Medalhão de 1642, ampliado

Frente: Batalha naval

Verso: O Rei no Parlamento

Legenda: PRO:RELIGIONE:GREGE:ET:REGE

Londres, British Museum (Foto: cortesia de J. K. Jenkins, do British Museum).

3. Selo (o assim chamado "Quinto Selo") do rei Carlos I

Fonte: *Trésor de numismatique et de glyptique: Sceaux des rois et reines d'Angleterre* (Paris, 1858), lâm. XX.

4. Emblemas pessoais do rei Ricardo II

a. Bandeira, b. Estandarte

Fonte: Lorde Howard de Walden, Banners, *Standards, and Badges from a Tudor Manuscript in the College of Arms* (1904), figs. 5 e 71.

5. O Imperador em Majestade
Oto II em uma iluminura da Escola de Reichenau; Aachen, Tesouro da Catedral: Livro de Evangelhos, fol. 16r (c. A. D. 975).
Foto: Ann Bredol-Lepper, Aachen.

6. Cristo em Majestade]
Capa de livro em marfim (belga), Darmstadt (c. A. D. 900)
Fonte: A. Goldschmidt, *Elfenbeinskulpturen*, I, lâm. LXXIV, fig. 162; cf. Rosalie B. Green, in *Art Bulletin*, XXVIII (1946), 112s.

7. Cristo em Majestade
Capa de livro em marfim, de St. Gall (c. A. D. 900).
Foto: cortesia do professor K. Weitzmann; cf. Goldschmidt, *op. cit.*, I, lâm. LXXV, fig. 163a.

8. Terra Carregando o Crucificado
Marfim de Echternach, Gotha (século XI)
Foto: cortesia de K. Weitzmann; cf. Goldschmidt, *op. cit.*, II, lâm. IX, fig. 23.

9. Cena Escatológica, Carolíngia
Iluminura, Bíblia Viviana: Paris, Bibl. Nat. MS lat. 1, fol. 416.
Foto: Universidade de Princeton, Depto. de Arte e Arqueologia.

10. Cena Escatológica, Carolíngia
Iluminura; Roma, San Paolo fuori le Mura, Bíblia, fol. 307v.
Foto: Universidade de Princeton, Depto. de Arte e Arqueologia.

11. *Maiestas Domini supra Caelum*
Sarcófago de Junius Bassus (A. D. 359); Roma, Grutas do Vaticano.
Fonte: F. Gerke, *Der Sarkophag des Junius Bassus* (Berlim, 1936), lâm. V; cf. Gerke, *Christus in der Spätantike* (Mainz, 1948), lâms. LII e LIII.

12. Triunfo de Basílio II
Iluminura, bizantina (século XI); Veneza, Bibl. Marciana, MS gr. 17.
Foto: Universidade de Princeton, Depto. de Arte e Arqueologia.

13. Cristo Triunfante
Mosaico (século VI); Ravena, Capela Arcebispal.
Foto: cortesia de K. Weitzmann.

14. Cristo Desaparecendo: Ascensão
Iluminura, Livro de Evangelhos de St. Bernward (século XI); Hildesheim, Tesouro da Catedral, MS 18, fol. 175v.
Fonte: S. Beissel, *Des Hlg. Bernward Evangelienbuch* (Hildesheim, 1891), lâm. XXIV.

15. Cristo em Majestade com 24 Anciães
a. Iluminura, carolíngia; Roma, San Paolo f.l.m., Bíblia, fol. 116v.
b. Iluminura, carolíngia; Apocalipse de Trier, Stadtbibl., MS 31, fol. 61.
Fotos: Universidade de Princeton, Depto. de Arte e Arqueologia.

16. Carlos, o Calvo, Entronizado
a. Iluminura, carolíngia; Bíblia viviana (ver fig. 9), fol. 423.
Fonte: W. Köhler, *Die Schule von Tours* (1930), lâm. 76.
b. Iluminura, carolíngia; Livro de Evangelhos de St. Emmeram (*Codex aureus*): Munique, Staatsbibl., Clm. 14000, Cim. 55, fol. 5v.
Fonte: G. Leidinger, *Codex aureus* (1921), I, lâm. X.

17. Portal Capuano do Imperador Frederico II
Século XIII (reconstituição).

Fonte: C. A. Willemsen, *Kaiser Friedrichs II. Triumphtor zu Capua* (Wiesbaden, 1953), fig. 106.

18. Juízo Final com *Iustitia*
Tríptico esmaltado de Stablo (século XII); Coleção Alistair Bradley Martin, Nova York.
Foto: cortesia de A. B. Martin.

19. Ambrogio Lorenzetti
a. *Iustitia*, b. *Buon Governo*.
Afresco, Siena, Palazzo Pubblico (século XIV).
Foto: Alinari.

20. Imperador Henrique II como juiz
Iluminura, Evangelhos de Monte Cassino (A. D. 1022-1023); Vaticano, Ottobon. lat. 74, fol. 193v.
Foto: cortesia da Biblioteca do Vaticano.

21. Emblema *Quod non capit Christus, rapit Fiscus*
Andrea Alciati, *Emblemata* (Lyon, 1551; 1ª edição, 1531), nº CXLVII, p. 158.

22. Medalhão de 1603: Rainha Elizabeth: *Unica Phoenix*
Frente: Rainha Elizabeth.
Legenda (externa): HEI•MIHI•QUOD•TANTO•VIRTUS•PERFUSA•DECORE•
NON•HABET•ETERNOS•INVIOLATA•DIES•
(interna): ELIZABETHA•D•G•ANG•FR•ET•HIB•REGINA•
Verso: Fênix queimando em pira; acima dela, o monograma e coroa imperial da rainha.
Legenda (externa): FELICES•ARABES•MUNDI•QUIBUS•UNICA•PHOENIX•PHOENICEM•REPARAT•DEPEREUNDO•NOVAM•
(interna): O•MISEROS•ANGLOS•MUNDI•QUIBUS•UNICA•PHOENIX•VITIMA•FIT•NOSTRO•TRISTIA•FATA•SOLO•
Fonte: J. D. Köhler, Munz *Belustigung* (Nuremberg, 1729 ss), XXI, 225 ss. Sobre os medalhões de Fênix emitidos na ascensão de Elizabeth em 1558, ver Hawkins, *Medallic Illustrations*, lâms. VI, 7, 8, 9, e também VIII, 17.

23. Medalhão de 1649: Carlos I e o rei Carlos II como Fênix
Frente: Rei Carlos I. Legenda: CAROLUS•I•D:G:MAG:BR:FR:ET•HI:REX•
Verso: Fênix elevando-se da pira.
Legenda: CAROLUS•II•D:G:MAG:BRIT:FRAN:ET•HIBER:REX:
(interna) EX•CINERIBUS
Medalhão confeccionado por Thomas Rawlins, cunhado por monarquistas após a execução de Carlos I; Glasgow, Hunter Coin Cabinet; J. K. Jenkins, do British Museum, gentilmente me forneceu uma cópia em gesso; as fotos foram feitas pela American Numismatic Society. Cf. Hawkins, *Medallic Illustrations*, lâm. XXX, 19.

24. Ficha, modelo para 1643
Paris, Bibl. Mazarine, MS 4395, fol. 1v.
Foto: cortesia de R. E. Giesey.

25. Medalhão (Modelo): *Lit de Justice* de Luís XIV
Fonte: Claude-François Menestrier, *Histoire de Louis le Grand* (Paris, 1691), lâm. XXVIII; foto: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.

26. Caricatura feita por Thackeray do Retrato de Luís XIV, de Rigaud [p. 423]
A caricatura é reproduzida da primeira edição (1840) de *The Paris Sketch Book by Titmarsh*, na Biblioteca Pierpont Morgan; cf. *Works of Thackeray* (Charterhouse Edition; Londres, 1901), vol. XVI, ao lado da p. 313. Foto: cortesia da Biblioteca Pierpont Morgan.

27. A efígie sob o dossel
Frontispício de *L'obsèque et enterrement du roy* (*Louis XII*), [Paris, 1515].
Foto: cortesia de R. E. Giesey.
28. Rei Henrique IV de França no *Lit d'Honneur*
a-b. Gravuras de Isaac Briot (1558-1670). Paris, Bibl. Nat., MS Clarembault 1127, fol. 25v. Cf. P. Mathieu, *Historia della morte d'Enrico quarto Rè di Francia* (Modena, 1625), 757; E. Benkard, *Undying Faces*, fig. 1, ao lado da p. 18. Foto: cortesia de R. E. Giesey.
29. Tumba de John Fitzalan, 17º Conde de Arundel [p. 435]
Arundel, Essex (c. 1435).
Foto: cortesia de Francis Wormald e The Warburg Institute, Londres.
30. Tumba do arcebispo Henry Chichele
Catedral de Canterbury (c. 1424).
Foto: cortesia do professor William A. Chaney.
31. Tumba de Thomas Beckington, bispo de Bath e Wells
Catedral de Wells (c. 1451).
Foto: Philip's City Studio, Wells, por cortesia do professor W. A. Chaney.
32. Medalhões e moedas romanos.
a. Bustos conjugados: Póstumo e Hércules
Nova York, American Numismatic Society; Foto: cortesia da Sociedade. Cf. Mattingly e Sydenham, *Roman Imperial Coinage*, V:2, lâm. XIII, fig. 11; também F. Gnecchi, *Medaglioni Romani*, lâm. CXVI, figs. 7-8.
b. Bustos conjugados: Probo e Sol invicto [pp. 65, 503]
Fonte: Joceline M. C. Toynbee, *Roman Medallions* (Nova York, 1944), lâm. II, fig. 7.
c. *Oriens Augusti* [p. 32]
Aureus de Aureliano. Fonte: Mattingly e Sydenham, *Roman Imperial Coinage*, V:2, lâm. VIII, fig. 129. Ver Shakespeare, *Richard II*, III, ii, 41 ss:

[...] Then murders, treasons, and detested sins,
The cloak of night being plucked from off their backs,
Stand bare and naked, trembling at themselves [...].
([...] as traições, os pecados detestandos,
todos os assassínios, porque o manto
da noite os deixa agora descobertos,
se patenteiam, nus e, de si próprios,
dão mostras de pavor [...])

d. Bustos conjugados: Constantino e Sol invicto
Medalhão de Ouro, Coleção Beistegui (Paris, Bibl. Nat., Sala das Medalhas). Fonte: Toynbee, *Roman Medallions*, lâm. XVII, fig. 11; cf. E. Babelon, em Mélanges Boissier (Paris, 1903), 49 ss.
e-f. Bustos conjugados: Constantino e Sol invicto [pp. 503 s]
Solidi de ouro. Fonte: A. Alföldi, em *Journal of Roman Studies*, XXII (1932), lâm. II, figs. 15-6.

ABREVIATURAS

AHR	*American Historical Review*
AKKR	*Archiv für katholisches Kirchenrecht*
ArchUF	*Archiv für Urkundenforschung*
BZ	*Byzantinische Zeitschrift*
C.	*Codex Justiniani* (ver *Corpus Iuris Civilis* [1584], vols. V e IV)
CSEL	*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*
D.	*Digesta* (ver *Corpus Iuris Civilis* [1584], vols. I-III)
DA	*Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*
DACL	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*
EHR	*English Historical Review*
Erg. Bd.	ver Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite, Ergänzungsband*
Feud.	*Libri feudorum* (ver *Corpus Iuris Civilis* [1584], vol. IV)
Glos. ord.	ver *Glossa ordinaria*
HZ	*Historische Zeitschrift*
Inst.	*Institutiones Justiniani* (ver *Corpus Iuris Civilis* [1584], vol. IV)
JRS	*Journal of Roman Studies*
Lib. aug.	ver *Liber augustalis*
MGH	*Monumenta Germaniae Historica*

As séries citadas em abreviação são:

Epp. sel.	*Epistolae selectae* (octavo)
LdL.	*Libelli de Lite*
SS.r.Germ.	*Scriptores rerum Germanicarum* (octavo)
Const.	*Constitutiones et acta publica*

MÖIG [*MIÖG*]	*Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung*
Nov.	*Novellae* (ver *Corpus Iuris Civilis* [1584], vol. IV)
PGr	Migne, *Patrologia graeca*
PL	Migne, *Patrologia latina*
QF, QFIAB	*Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*
RE	*Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, eds. Pauly, Wissowa, Kroll e outros
Rev. bénéd.	*Revue bénédictine*
RM	*Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts: Römische Abteilung*
Sitz. Ber.	*Sitzungsberichte*
VI	*Liber Sextus* (ver *Corpus Iuris Canonici* [1588], vol. III)
Warburg Journal	*Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*
X	*Liber Extra* (ver *Corpus Iuris Canonici* [1588], vol. II)
ZfKT	*Zeitschrift für Katholische Theologie*
ZfRG	*Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*

NOTAS

INTRODUÇÃO (pp. 17-9)

(1) F. W. Maitland, *Selected Essays* (Cambridge, 1936), 104-27, reeditado de *Law Quarterly Review*, XVII (1901), 131-46.

(2) *Ibid.* 117. É claro que Maitland sabia que essa "bagunça" não se limitava à Inglaterra, uma vez que Otto von Gierke, *Deutsches Genossenschaftsrecht* (Berlim, 1891), III, 294, n. 148, cita um paralelo surpreendente. Antônio de Butrio, um jurista canônico do século XIV, afirma que, quanto à forma da propriedade eclesiástica, não fazia nenhuma diferença "sive dicas Christum, sive praelatum, sive ecclesiam universalem, sive particularem possidere, sive episcopum, sive alium praelatum, sive Papam vicarium Christi".

(3) Sir William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, I, C. 7 (publicado pela primeira vez em 1765), 237 ss.

(4) *Ibid.* I, 246.

(5) A invisibilidade do rei não é mencionada diretamente por Blackstone, mas pertence às definições-padrão do corpo político; ver, adiante, cap. 1, n. 2, em relação a Plowden: "[...] o corpo político é um Corpo que não pode ser visto ou tocado"; ou *Calvin's Case* (1608), em Sir Edward Coke, *The Reports*, ed. George Wilson (Londres, 1777), VII, 10-10*a*: "[...] pois a função política é invisível e imortal" (cf. 12*a*).

(6) Blackstone, *Comm.*, I, 270.

(7) *Ibid.* I, C. 18, 469; Maitland, *Sel. Ess.*, 75.

(8) Ver comentários de Maitland em: Pollock e Maitland, *The History of English Law* (2ª ed., Cambridge, 1898 e 1923), I, 512, também 495, e *Sel. Ess.*, 105 ss; além disso, seu estudo "The Corporation Sole", *Sel. Ess.*, 73-103, com (p. 264) uma lista valiosa de casos dos *Year Books* (separata de *LQR*, XVI [1900], 335-54), na qual Maitland, com sua mestria exclusiva, revela os efeitos do antigo *Eigenkirchenrecht* medieval em condições posteriores, inclusive o conceito de corporação individual.

(9) Maitland, *Sel. Ess.*, 105.

1. *O PROBLEMA: OS "RELATÓRIOS" DE PLOWDEN* (pp. 21-32)

(1) Maitland, *Sel. Ess.*, 109: "Se esse tipo de discurso era realmente novo por volta do ano 1550, ou se não havia sido relatado até o surgimento de Plowden, não seria fácil dizer; mas os *Year Books* não nos haviam preparado para ele".

(2) Edmund Plowden, *Commentaries or Reports* (Londres, 1816), 212*a*. O caso é referido por Coke, *Rep.*, VII, 10 (*Calvin's Case*).

(3) Sir John Fortescue, *The Governance of England*, C. VI, ed. Charles Plummer (Oxford, 1885), 121; cf. 218 s, e a citação da *Song of Lewes* (p. 217). Ver também *De Natura Legis Naturae*, de Fortescue, C. XXVI, que S. B. Chrimes cita *in extenso* em sua admirável edição do *De Laudibus Legum Angliae* (Cambridge, 1942), 154. Quanto a idéias correlatas, ver também *De Laudibus*, C. XIV, ed. Chrimes, 34, 27 s.

(4) O *character angelicus* foi mencionado na literatura moderna com bastante freqüência — ver, e. g., Eduard Eichmann, "Königs- und Bischofsweihe", *Sitz. Ber. bayer. Akad.* (Munique, 1928), n. 6, p. 8; Max Hackelsperger, *Bibel und mittelalterlicher Reichsgedanke* (diss., Munique, 1934), 28, n. 35; E. Kantorowicz, *Laudes Regiae* (Berkeley, 1946), 49, n. 126 — mas o problema todo ainda não foi até agora investigado. As passagens decisivas quanto a essa idéia encontram-se não apenas na Bíblia, e. g., 2 Sm 14, 17 e 20; de importância igual ou maior é provavelmente o fio helenístico. Sobre o conceito segundo o qual o rei e o sábio representam uma terceira classe distinta, intermediária entre os deuses e os homens, ver Erwin Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus* (New Haven, 1938), 98 ss, e, do mesmo autor, "The Political Philosophy of Hellenistic Kingship", *Yale Classical Studies*, I (1928), 55-102, esp. 76 ss, 100 s; mais recentemente, os tratados discutidos por Goodenough foram editados e comentados por Louis Delatte, *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Liège, XCVII (Liège, 1942); ver também Artur Steinwenter, "nono "ΝΟΜΟΣ ΕΜΨΥΧΟΣ: Zur Geschichte einer politischen Theorie", *Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien*, phil.-hist. Kl., LXXXIII (1946), 250-68, esp. 259 ss. Quanto ao antigo conceito cristão, ver, e. g., Günther Dehn, "Engel und Obrigkeit", *Theologische Aufsätze Karl Barth zum 50. Geburtstag* (Munique, 1936), 90 ss; ver também a crítica de Harald Fuchs, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt* (Berlim, 1938), 58 s.

(5) Plowden, *Reports*, 213; sobre o Caso do Ducado de Lancaster, ver aqui, cap. 7, nn. 302 ss.

(6) Plowden, *Reports*, 220a, e também um caso referido por Coke (acima, n. 2). Para o Ducado de Lancaster, ver aqui, cap. 7, nn. 302 ss.

(7) Plowden, *Reports*, 213a. A máxima latina (ver nota seguinte) foi mais tarde repetida, e. g., por sir Edward Coke, *The Second Part of the Institutes of the Laws of England* (Londres, 1681), 307: "Omne maius dignum trahit ad se minus dignum". A máxima em si deve ter sido conhecida na Inglaterra desde o século XIII, no mínimo; ver Matthew Paris, *ad a.* 1216, ed. Luard (Série Rolls), II, 657, que reproduz a opinião do papa Inocêncio III contra barões franceses que se aventuravam a condenar o rei João: "[...] per barones, tanquam inferiores, non potuit ad mortem condemnari, quia maior dignitas quodam modo absorbet minorem". Sobre máximas jurídicas na linguagem do

direito inglês em geral, ver David Ogg, *Joannis Seldeni "Ad Fletam Dissertatio"* (Cambridge, 1925), Introd., pp. xlii-xlvi.

(8) Sobre o hermafrodita, ver *D.* 1, 5, 10. Baldus refere-se à decisão de Ulpiano ao discutir o decreto gregoriano sobre o direito de padroado que, possuindo um caráter leigo e ao mesmo tempo clerical, manifestava-se como *quid mixtum* comparável ao hermafrodita — ou aos Dois Corpos do Rei. Ver comentário de Baldus sobre c. 3 X 2, 1, n. 7, *In Decretalium volumen* (Veneza, 1580), fol. 152v, com diversas outras alegações e a conclusão: "Item quando ex duobus extremis fit unio, remanentibus qualitatibus extremorum, magis principale et magis notabile aliud ad se trahit". Além disso, ver a opinião legal (igualmente interessante do ponto de vista médico) concernente ao hermafrodita na casa de Malaspina; Baldus, *Consilia* (Veneza, 1575), III, 237, n. 1, fol. 67v. A *Glossa ordinaria* (Bernardo de Parma) a c. 3 X 2, 1, alude também àquela máxima: "Nota quod *causa mixta* inter spiritualem et civilem magis sequitur natura[m] spiritualis quam civilis... et sic quod est minus dignum in sui substantia, maioris est efficaciae quo ad iurisdictionem". O próprio Baldus referiu-se diversas vezes a essa máxima; ver, e. g., acerca de *C.* 9, 1, 5, n. 4, *Commentaria in Codicem* (Veneza, 1586), fol. 194v, ou sobre *C.* 6, 43, 2, n. 1, fol. 157v, que não é difícil de encaixar na teoria inglesa posterior: "Nota quod in unitis ad invicem, dignius trahit ad se minus dignum. Item quod plurimum potest, trahit ad se quod nimium potest et communicat illi suam propriam dignitatem et privilegia". Ver também a *Glossa ordinaria* às Decretais (João Teutônico), sobre c. 3 X 3, 40, onde a máxima é aplicada aos óleos santos: "Item oleum non consecratum potest commisceri oleo consecrato et dicetur totum consecratum", ao que o comentarista observa, v. *consecratum*: "Et ita sacrum tanquam dignius trahit ad se non sacrum". (Devo o conhecimento desta passagem, bem como a de Lucas de Penna [adiante] ao afável interesse do professor Gaines Post.) Além disso, e mais uma vez em conexão com o padroado, Joannes Andreae, *Novella in Decretales*, sobre c. un. VI 3, 19, n. 12 (Veneza, 1612), fol. 126; e, referindo-se a juízes delegados, Hostiensis (Henrique de Segusia), *Summa aurea*, sobre X 1, 29, n. 9 (Veneza, 1586), col. 297; ver também Oldradus de Ponte, *Consilia*, XVII, n. 1 (Lyon, 1550), fol. 7v. Quanto aos civilistas, ver, e. g., o jurista napolitano Lucas de Penna, *Commentaria in Tres Libros*, acerca de *C.* 10, 5, 1, n. 17 (Lyon, 1597), p. 33: "Quotiens enim maius minori coniungitur, maius trahit ad se minus [...]". Ver também, quanto à idéia correlata do juiz superior engolfando o poder do inferior, a obra de Frederico II, *Liber augustalis*, 1, 41 (Edição: Cervone, Nápoles, 1773, que contém a glosa), 93: "[...] minori lumine per luminare maius superveniens obscurato", uma passagem sobre a qual observa o comentarista do século XIII, Marino de Caramanico (*ibid.*, 93): "maior causa trahit ad se minorem", com uma referência a *D.* 5, 1, 54; ver também, quanto à mesma idéia na forma de um hexâmetro, Nicolaus de Braia, *Gesta Ludovici Octavi*, linha 643, em Bouquet, *Recueil des historiens*, XVII, 323: "Ut maiore minus cecetur lumine lumen". Ver também, sobre a glosa de Marino de Caramanico, Mateus de Afflictis, *In utriusque Siciliae... Constitutiones novissima praelectio* (Veneza, 1562), 1, fol. 167. A máxima parece originar-se de Paulus, *Sententiae*, I, 12, 8: "maior enim quaestio minorem causam ad se trahit": ver *Fontes iuris romani ante-iustiniani*, ed. S. Riccobono *et alii* (Florença, 1940), II, 330, e *D.* 5, 1, 54.

(9) Plowden, *Reports*, 238, um caso mais tarde referido por Coke, *Reports*, VII, 32. Era opinião corrente que o corpo político "remove a imperfeição"; ver, e. g., Bacon, *Post-Nati*, em: *Works of Sir Francis Bacon*, ed. J. Spedding e D. D. Heath (Londres, 1892), VII, 668: "O corpo político da Coroa investe a pessoa natural do rei com essas perfeições: [...] que se ele fosse maculado antes, a posse mesma da Coroa o purgaria". Ver também Blackstone, *Comm.*, 1, C. 7, 248: "Se o herdeiro da coroa fosse estigmatizado por traição ou perfídia, e posteriormente a coroa devesse a ele ser passada, isso purgaria a condenação *ipso facto*". A teoria foi plenamente desenvolvida na Inglaterra em 1485 quando, no Tribunal de Finanças, os juízes concordaram, em relação a Henrique VII, "que le Roy fuist personable et discharge dascun attainder *eo facto* que il prist sur le Raigne et estre roy [...]". Ver Chrimes, *Const. Ideas*, Apêndice 74, p. 378, cf. p. 51. Essa doutrina é, de fato, a secularização do poder purgativo dos sacramentos. Ver, sobre Bizâncio, a opinião de Teodoro Balsamão (*Pgr*, CXXXVII, 1156), sustentando que a consagração do imperador tinha os mesmos efeitos que o batismo, de sorte que, no caso do imperador João Tzimisces (969-78), aquele ato desfazia todos os crimes e pecados de sua vida anterior. A mesma idéia era defendida na França, no reinado de Carlos V, por Jean Golein: o rei, por sua unção, é *telement nettoié des ses pechiez* que ele é como um recém-batizado; ver Marc Bloch, *Les rois thaumaturges* (Estrasburgo, 1924), 483; e também George H. Williams, *Norman Anonymous* (adiante, cap. 3, n. 1), 159 s. Ver, sobre alguns casos semelhantes (Matrimônio, Ordens Santas), Kantorowicz, "The Carolingian King in the Bible of San Paolo fuori le Mura", *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr.* (Princeton, 1954), 293.

(10) Plowden, *Reports*, 238a.

(11) *Ibid.*, 242.

(12) *Ibid.*, 233a, 242a.

(13) *Ibid.*, 233a, citado por Blackstone, *Comm.*, 1, 249. No discurso comum, o idiomático da *transmissão* do rei, que significa, em um sentido técnico, "uma Remoção do Corpo político [...] de um Corpo natural para outro", dificilmente antecede a era das Guerras das Rosas no século XV, quando cada transferência de poder de Lancaster para York e vice-versa era legalmente interpretada como a *transmissão* do rei derrotado. A palavra, contudo, foi usada antes, e. g., em 1388, quando uma demanda foi dita adiada *sine die* (isto é, na corte) *par demys le Roy* (Eduardo III). Ver adiante, cap. 7, n. 195.

(14) Plowden, *Reports*, 177a. A menção do título era essencial e muitas vezes decisiva porque, em termos legais, fazia muita diferença se as pessoas *celebrati sunt nomine dignitatis* ou se por seus próprios nomes; ver Baldus, *Consilia*, III, 159, n. 5 (Veneza, 1575), 45ᵛ, ou, sobre a Inglaterra, Maitland, *Sel. Ess.*, 77, onde um capelão usa apenas seu nome corporativo, isto é, o de sua capela. Ver adiante, cap. 7, nn. 298 s. Ver também *Year Books, 8 Edward II (1315)*, Série Y. B., XVIII (Selden Society, XXXVII; 1920), 202 s.

(15) Isso faz lembrar a obra de Leo, o Grande, *Ad Flavianum* (*ep.* XXVIII, C. 3), *PL*, LIV, 765: " [...] et mori posset ex uno, et mori non posset ex altero".

(16) Plowden, *Reports*, 455a.

(17) Ver, sobre um caso paralelo, Bacon, *Post-Nati*, 657 s: sir William Paulet, por conta de suas funções, teria tido direito a treze capelães: "ele não possuía senão uma alma, embora tivesse três cargos".

(18) Coke, *Reports*, VII, 10-10a.

(19) O fato de que o corpo político não tem alma era um argumento corrente dos advogados; ver, e. g., Coke, *Rep.*, VII, 10a ("por si mesmo, ele não tem nem alma nem corpo"). O argumento é muito antigo e remonta ao começo das doutrinas corporativistas; ver Gierke, *Gen. R.*, III, 282, n. 112.

(20) Gierke, *Gen. R.*, III, 517, 546 ss; Maitland, na introdução a sua tradução de Gierke (*Political Theories of the Middle Age* [Cambridge, 1927], p. xi, n. 1), qualifica as citações de Plowden de "um caso tardio desse velho conceito".

(21) Plowden, *Reports*, 261; cf. Maitland, *Sel. Ess.*, 110.

(22) Coke, *Rep.*, VII, 10 (*Calvin's Case*). Ver adiante, cap. 7, n. 312.

(23) Sobre o Estado como *corpus mysticum*, ver adiante, cap. 5.

(24) Muitas informações podem ser encontradas nos *Reports*, de Coke, principalmente no *Calvin's Case*; ver também *Rep.*, VII, 32. Contudo, é digno de nota que Coke, na maioria dos casos, refere-se aos *Reports*, de Plowden, como evidência.

(25) Coke, *Rep.*, VII, 11a.

(26) *D.* 1, 1, 1 (" [...] quis nos sacerdotes appellet. Justitiam namque colimus") era, naturalmente, uma passagem muito citada; ver, para a Inglaterra, e. g., Bracton, *De legibus et consuetudinibus Angliae*, fol. 3, ed. G. E. Woodbine (New Haven, 1922), II, 24; Fortescue, *De Laudibus*, C. III, ed. Chrimes, 8. Ver adiante, cap. 4, nn. 94 ss.

(27) Pollock e Maitland, *History*, 1, 511.

(28) G. Morin, "L'Origine du Symbole d'Athanase", *Journal of Theological Studies*, XII (1911), 169, n. 2.

(29) August Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche* (3ª ed., Breslau, 1897), 174 ss, sobre o Credo Atanasiano, e 166 ss, sobre o Calcedônico.

(30) Ver adiante, cap. 2, n. 22.

(31) Ver Kenneth Pickthorn, *Early Tudor Government: Henry VII* (Cambridge, 1934), 159, com referência ao *Abbot of Waltham's Case*; para o caso em si, ver T. F. T. Plucknett, "The Lancastrian Constitution", *Tudor Studies*, ed. por R. W. Seton-Watson (Londres, 1924), 172 ss; ver também, quanto à "vontade" das corporações, Gierke, *Gen. R.*, III, 308 ss, 390 ss, e a Introdução de Maitland a Gierke, *Political Theories*, p. xi. Sobre slogans puritanos, ver adiante, n. 42.

(32) Os numerosos estudos de A. Alföldi (esp. em *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts: Römische Abteilung,* vols. XLIX e L, 1934-5) e, mais recentemente, um estudo de Th. Klauser, *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte* (Bonner Akademische Reden, I; Krefeld, 1948), lançou muita luz sobre esse desenvolvimento.

(33) Gierke, *Johannes Althusius* (Breslau, 1913), 64.

(34) Plowden, *Reports*, 212a; cf. 220a, sobre o Salão de Spooner.

(35) Ver, e. g., Gierke, *Gen. R.*, IV, 219, 315 ss e *passim*; também 247 ss. Nem a doutrina da "Soberania dual" (povo e rei), nem a distinção entre o rei como Rei e como pessoa particular, que naturalmente era bem consolidada também no Continente, se casam exatamente com a ficção "fisiológica" inglesa dos Dois Corpos do Rei. Além disso, o costume inglês procurava visivelmente reduzir a "privacidade" do rei ao máximo possível, registrando todas as ações reais a partir do momento em que o corpo natural "tenha

a si unida a Condição real, que não pode fazer nada sem registro"; cf. Plowden, *Reports*, 213a. Algumas dessas diferenças foram abordadas por Maitland, em sua Introdução a Gierke, *Political Theories*, p. xi e *passim*.

(36) Sobre a Declaração, ver C. Stephenson e F. G. Marcham, *Sources of English Constitutional History* (Nova York, 1937), 488; C. H. McIlwain, *The High Court of Parliament* (New Haven, 1934), 352 s e 389 s. Ver também S. R. Gardiner, *The Fall of the Monarchy of Charles I* (Londres, 1882), II, 420 e *passim*. David Hume, *History of England* (Nova York, 1880), V, 102 (Ano 1642), curiosamente superestimou a originalidade do Parlamento quando supôs que este estava "inventando uma distinção *até então inaudita*, entre o cargo e a pessoa do rei". A distinção, por si só, tinha vários séculos de idade e também de conhecimento na Inglaterra (Declaração dos Barões em 1308); mas o Parlamento a levou a extremos visando a sua aplicação.

(37) Ver McIlwain, *High Court*, 389 s, inclusive sua citação de John Allan: " [...] é óbvio que as duas câmaras não somente separavam a capacidade política da capacidade natural do Rei, mas transferiam para si mesmas a autoridade soberana a ele atribuída pelos advogados em seu caráter ideal".

(38) E. Hawkins, *Medallic Illustrations of the History of Great Britain and Ireland* (Londres, 1911), lâm. XXV, 5-6; também E. Hawkins, A. W. Franks e H. A. Grueber, *Medallic Illustrations* (Londres, 1885), I, 292 s, nn. 108 s. A fig. 1, c, é um medalhão (sem imagem no lado reverso) na Coleção da Sociedade Numismática Norte-Americana, em Nova York. Sou extremamente grato ao dr. Henry Grunthal por chamar minha atenção para essa peça e me fornecer uma foto.

(39) *Ibid.*, 292, n. 108, e, sobre a outra legenda, n. 109.

(40) *Ibid.*, lâm. XXV, 7, e p. 292.

(41) *Trésor de numismatique et de glyptique: Sceaux des rois et reines d'Angleterre* (Paris, 1858), lâm. XX; W. de Gray Birch, *Catalogue of Seals in the Department of Manuscripts in the British Museum* (Londres, 1887), I, 63, n. 597, que descreve o Quinto Selo, que é idêntico ao Quarto, utilizado de 1640 a 1644.

(42) Ver, sobre os slogans puritanos (alguns em forma poética), Ethyn Kirby, *William Prynne, a Study in Puritanism* (Harvard, 1931), 60, e, sobre os emblemas de Essex, Hawkins, lâm. XXV, 10-1, e I, p. 295, n. 113.

(43) Plowden, *Reports*, 177a.

2. *SHAKESPEARE: O REI RICARDO II* (pp. 33-47)

(1) *King Henry V*, IV. i. 254 ss.

(2) Dr. John Cowell, *The interpreter or Booke containing the signification of words* (Cambridge, 1607), sob o verbete "King (*Rex*)", e também sob o verbete "Prerogative", em que Plowden é efetivamente citado. Ver, em geral, Chrimes, "Dr. John Cowell", *EHR*, LXIV (1949), 483.

(3) Joseph Kitchin, *Le court leete et court baron* (Londres, 1580), fol. 1r-v, referindo-se ao caso do Ducado de Lancaster.

(4) Richard Crompton, *L'Authoritie et jurisdiction des courts de la Maiestie de la Roygne* (Londres, 1594), fol. 134r-v, reproduzindo, com base em Plowden, a teoria sobre os Dois Corpos em relação com o caso Lancaster.

(5) Ver Bacon, *Brief discourse touching the happy union of the kingdoms of England and Scotland*, em J. Spedding, *Letters and life of Francis Bacon* (Londres, 1861-74), III, 90 ss; sobre a edição de 1603, ver S. T. Bindoff, "The Stuarts and their style", *EHR*, LX (1945), 206, n. 2, que cita (p. 207) a passagem.

(6) A. P. Rossiter, *Woodstock* (Londres, 1946), 238.

(7) Sobre Shakespeare e Plowden, ver C. H. Norman, "Shakespeare and the law", *Times Literary Supplement*, 30 de junho de 1950, p. 412, com comentários adicionais de sir Donald Somervell, *ibid.*, 21 de julho de 1950, p. 453. Sobre o caso, ver cap. 1, n. 21.

(8) John Dover Wilson, em sua edição de *Richard II* (adiante, n. 12), "Introduction", p. lxxiv; ver pp. xlviii ss, sobre Shakespeare e *Woodstock* em geral.

(9) *Woodstock*, V. vi. 34 s, ed. Rossiter, 169.

(10) Ver, em geral, George W. Keeton, *Shakespeare and his legal problems* (Londres, 1930); também, Max Radin, "The myth of Magna Carta", *Harvard Law Review*, LX (1947), 1086, que sublinha com muita ênfase a associação de Shakespeare "aos baderneiros estudantes de direito de Londres".

(11) V. H. Galbraith, "A new life of Richard II", *History*, XXVI (1942), 237 ss; sobre os problemas artísticos e para uma bibliografia completa, ver Erwin Panofsky, *Early netherlandish painting* (Cambridge, Mass., 1953), 118 e 404 s, n. 5, e Francis Wormald, "The Wilton Diptych", *Warburg Journal*, XVII (1954), 191-203.

(12) A edição oficial de *Richard II* é de John Dover Wilson, em Cambridge *Works of Shakespeare* (Cambridge, 1939). A "Introduction" do sr. Wilson, pp. vii-lxxvi, é um modelo de crítica e informação literária. Admito estar em débito para com as páginas das quais extraí com mais freqüência do que o sugerido pelas notas de rodapé. No mesmo volume encontra-se também uma discussão igualmente competente feita por Harold Child, "The stage-history of *Richard II*", pp. lxxvii-xcii. Os aspectos políticos da peça são abordados de um modo instigante por John Leslie Palmer, *Political characters of Shakespeare* (Londres, 1945), 118 ss, de cujo estudo também me vali mais do que demonstram meus agradecimentos. Ver também Keeton, *op. cit.*, 163 ss. Com respeito ao Ricardo II histórico, o historiador se encontra em uma situação menos feliz. A história desse rei passa atualmente por uma reavaliação total, tanto em termos de fontes como de conceitos gerais. Prova disso são os diversos estudos do professor Galbraith e outros. Um primeiro esforço para resumir os estudos analíticos das últimas décadas foi realizado por Anthony Steel, *Richard II* (Cambridge, 1941).

(13) Ver também *King John*, III. iii. 147 s: "What earthly name to interrogatories/ Can task the free breath of a sacred king?"/ ["Qual é o nome terreno que se arroga o privilégio/ de impor qualquer tarefa ao livre sopro/ de um monarca sagrado?"].

(14) Isto é relatado apenas por Holinshed; ver W. G. Boswell-Stone, *Shakespeare's Holinshed* (Londres, 1896), 130; Wilson, "Introduction", p. lii. Os *Rotuli parliamentorum* não se referem ao discurso de John Busshy, em 1397. A julgar-se, contudo, pelos sermões parlamentares habituais, o orador em 1397 bem pode ter chegado ao ponto de aplicar metáforas bíblicas ao rei; ver, e. g., Chrimes, *Const. Ideas*, 165 ss.

(15) "Dixit expresse, vultu austero et protervo, quod leges suae erant in ore suo, et aliquotiens in pectore suo: Et quod ipse solus posset mutare et condere leges regni sui." Essa foi uma das mais famosas das assim chamadas "tiranias" de Ricardo, das quais foi acusado em 1399; ver E. C. Lodge e G. A. Thornton, *English constitutional documents 1307-1485* (Cambridge, 1935), 28 s. Ricardo II, como o rei francês (adiante, cap. 4, n. 193), referia-se apenas à máxima bem conhecida do Direito Romano e Canônico. Cf. *C.* 6, 23, 19, 1, para a máxima *Omnia iura in scrinio (pectoris) principis*, comumente citada pelos glosadores, e. g., *Glos. ord.*, sobre *D.* 33, 10, 3, v. *usum imperatorem*, ou sobre c. 16, C. 25, q. 2, v. *In iuris*, e citado também por Tomás de Aquino (Ptolomeu de Lucca), *De regimine principum*, II, c. 8, IV, c. 1. A máxima tornou-se famosa com o papa Bonifácio VIII; ver c. 1 VI 1, 2, ed. Emil Friedberg, *Corpus iuris canonici* (Leipzig, 1879-81), II, 937: "Licet Romanus Pontifex, qui iura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere, constitutionem condendo posteriorem, priorem [...] revocare noscatur [...]" (talvez a passagem mencionada por Ricardo, desde que sejam corretas as acusações). Sobre o significado da máxima (isto é, o legislador deve ter as leis relevantes presentes em sua mente), ver F. Gillman, "Romanus pontifex iura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere", *AKKR*, XCII (1912), 3 ss, CVI (1926), 156 ss (também CVIII [1928], 534; CIX [1929], 249 s); também Gaines Post, "Two notes", *Traditio*, IX (1953), 311, e "Two laws", *Speculum*, XIX (1954), 425, n. 35. Ver também Steinwenter, "Nomos", 256 ss; *Erg. Bd.*, 85; Oldradus de Ponte, *Consilia*, LII, n. 1 (Veneza, 1571), fol. 19r. De vez em quando, a máxima era transferida também para o juiz (Walter Ullmann, *The mediaeval idea of law as represented by Lucas de Penna* [Londres, 1946], 107) e para o fisco (Gierke, *Gen. R.*, III, 359, n.17), bem como para o concílio (ver adiante, cap. 4, nn. 191 s, 194 s). Quanto à afirmação de Ricardo (*mutare et condere leges*), as doutrinas papal e imperial foram igualmente responsáveis; ver Gregório VII, *Dictatus papae*, § VII, ed. Caspar (*MGH*, Epp. sel., II), 203; também Frederico II, *Liber aug.*, I, 38, ed. Cervone, 85, com a glosa referente a *C.* 1, 17, 2, 18.

(16) Sobre a genuflexão, ver *Eulogium Historiarum*, ed. Hayden (Série Rolls, 1863), III, 378; ver Steel, *Richard II*, 278. O analista a menciona no contexto dos "coroamentos festivos" (que continuaram, portanto, durante o reinado de Ricardo) e apresenta uma explicação para o estranho comportamento de Ricardo: "In diebus solemnibus, in quibus utebatur de more regalibus, iussit sibi in camera parari thronum, in quo post prandium se ostentans sedere solebat usque ad vesperas, nulli loquens, sed singulos aspiciens. Et cum aliquem respiceret, cuiuscumque gradus fuerit, oportuit genuflectere".

(17) Sobre o corpo político como mero nome, ver, e. g., Pollock e Maitland, *History*, I, 490, n. 8: "ie corporacion [...] n'est que un nosme, que ne poit my estre vieu [ver cap. 1, nn. 2-3], et n'est my substance". Ver também Gierke, *Gen. R.*, III, 281, sobre corporações como *nomina iuris, a nomem intellectuale*, e as relações com o nominalismo filosófico.

(18) Sobre o símbolo do "Sol nascente", de Ricardo, ver Paul Reyher, "Le symbole du soleil dans la tragédie de Richard II", *Revue de l'enseignement des langues vivantes*, XL (1923), 254-60; para literatura adicional sobre o assunto, ver Wilson, "Introduction", p. xii, n. 3 e, quanto a possíveis predecessores que utilizavam esse emblema, John Gough Nichols, "Observations on the heraldic devices on the effigies of Richard the

second and his queen", *Archaelogia*, XXIX (1842), 47 s. Ver também, sobre o "Sol de York" (*K. Richard III*, I. i. 2), Henry Green, *Shakespeare and the emblem writers* (Londres, 1870), 233; e, sobre o problema da *Oriens Augusti*, ver meu estudo a ser publicado. O "sol elevando-se das nuvens" era, de fato, a divisa usada pelo Príncipe Negro; Ricardo II tinha um sol brilhante carregado por um veado branco, ao passo que seu estandarte era salpicado por dez sóis "em esplendor" com um veado branco assentado nas patas; ver lorde Howard de Walden, *Banners, standards, and badges from a Tudor manuscript in the College of Arms* (De Walden Library, 1904), figs. 4, 5, 71. Sou muito grato ao sr. Martin Davies, da Galeria Nacional de Londres, por haver chamado minha atenção para esse manuscrito.

(19) A *Forma degradationis* eclesiástica era, no geral, fielmente observada; ver o pontifical de Guilherme Durando (c. 1293-5), III, C. 7, §§ 21-4, ed. M. Andrieu, *Le pontifical romain au moyen-âge* (Studi e testi, LXXXVIII, Roma, 1940), III, 607 s e Apêndice IV, pp. 680 s. A pessoa a ser degradada tem de se apresentar com todas as vestes e insígnias pontificais; em seguida, os locais de sua crisma são apagados com ácido; por fim, "seriatim et sigillatim detrahit [episcopus] illi omnia insignia, sive sacra ornamenta, que in ordinum susceptione recepit, et demum exuit illum habitu clericali [...]". Ver também S. W. Findlay, *Canonical norms governing the deposition and degradation of clerics* (Washington, 1941). Sobre cavaleiros, ver Otto Cartellieri, *Am Hofe der Herzöge von Burgund* (Basiléia, 1926), 62 (com notas na p. 272); e, também, Du Cange, *Glossarium*, sob verbete "Arma reversata".

(20) Sobre o papa Celestino V, ver F. Baethgen, *Der Engelpapst* (Leipzig, 1943), 175; sobre Ricardo, *Chronicle of Dieulacres Abbey*, ed. M. V. Clarke e V. H. Galbraith, "The deposition of Richard II", *Bulletin of the John Rylands library*, XIV (1930), 173 e também 146.

(21) Walter Pater, *Appreciations* (Londres, 1944), 205 s; Wilson, XV s; Palmer, *Political characters*, 166.

(22) Cf. Chrimes, *Const. Ideas*, 7, n. 2, citando *Annales Henrici Quarti*, ed. Riley (Série Rolls), 286: "Noluit renunciare spirituali honori *characteris sibi impressi* et inunctioni, quibus renunciare non potuit nec ab hiis cessare". A questão sobre se o rei, por meio de sua unção, possuiu ou não, em um sentido técnico, um *character indelibilis*, é complexa demais para ser aqui discutida. De fato, a noção do "caráter sacramental" foi desenvolvida somente na época em que as consagrações reais (imperiais) foram excluídas da série dos sete sacramentos; cf. Ferdinand Brommer, *Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquino inklusive* (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, VIII, 2), Paderborn, 1908. Sobre a atitude do papa Inocêncio III, ver adiante, cap. 7, nn. 14 s, e também 18. Uma questão diferente é a opinião geral sobre o caráter sacramental das unções reais e o uso impreciso do termo *sacramentum*; ver, quanto a este último, e. g., P. E. Schramm, "Der König von Navarra (1035-1512)", *ZfRG*, germ. Abt., LXVIII (1951), 147, n. 72 (papa Alexandre IV referindo-se a uma consagração real como *sacramentum*). Ver, em geral, Eduard Eichmann, *Die Kaiserkrönung im Abendland* (Würzburg, 1942), I, 86 ss, 90, 208, 279, II, 304; Phillipp Oppenheim, "Die sakralen Momente in der deutschen Herrscherweihe bis zum Investiturstreit", *Ephemerides Liturgicae*, LVIII (1944), 42 ss; e, sobre a Inglaterra, as

famosas afirmações de Pierre de Blois (PL, CCVII, 440D) e Grosseteste (*Ep.*, CXXIV, ed. Luard, 350). Na verdade, a falta de precisão sempre foi grande.

(23) IV. i. 214 ss.

(24) A passagem está na *Chronique de la traïson et mort de Richard II*, ed. B. Williams, em: *English Historical Society*, 1846, e na métrica francesa de Creton, *History of the deposition of Richard II*, ed. J. Webb, em *Royal society of the antiquaries* (Londres, 1819). Uma versão inglesa do século XV, de onde foi extraído o texto citado, foi editada por J. Webb, em *Archaeologia*, XX (1824), 179. Sobre essas fontes, ver Wilson, "Introduction", lviii, cf. xvi s e 211. O crime de traição naturalmente evocaria a comparação com Judas. A comparação com Pilatos também era muito comum (ver, e. g., Dante, *Purg.*, XX, 91), embora seu papel nem sempre fosse apenas negativo; ver, e. g., O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell* (Jena, 1938), 231, n. 104, sobre o tinteiro de Pilatos no cerimonial do imperador bizantino que, na quarta-feira de Cinzas, simbolicamente "lavou suas mãos".

(25) Ver aqui, pp. 72 s.

(26) Plowden, *Reports*, 233a; acima, cap. 1, n. 13.

(27) Palmer, *Political characters*, 118 s.

(28) Wilson, "Introduction", xvi ss, slix; e também Child (*ibid.*), lxxvii ss; cf. Keeton, *Legal problems*, 163.

(29) Wilson, xxx ss; Keeton, 166, 168.

(30) Wilson, xxxii.

(31) Wilson, xvii; Child, lxxix.

(32) Segundo Rosemary Freeman, *English emblem books* (Londres, 1948), 162, n. 1, o poema foi publicado inicialmente na *Eikon Basilike*, edição de 1648. Margaret Barnard Pickel, *Charles I as patron of poetry and drama* (Londres, 1938), que imprime o poema na íntegra no Apêndice C, parece supor (p. 178) que foi publicado pela primeira vez nas *Memoirs of the Duke of Hamilton*, do bispo Burnet (Londres, 1677), uma obra dedicada a Carlos II. Algumas estrofes foram publicadas também por F. M. G. Higham, *Charles I* (Londres, 1932), 276.

3. *A REALEZA CENTRADA EM CRISTO* (pp. 48-71)

(1) A maior parte dos tratados anônimos foi publicada em 1899 por Heinrich Böhmer, em *MGH, LdL*, III, 642-78, e em seu livro *Kirche und Staat in England und in der Normandie im II. und 12. Jahrhundert* (Leipzig, 1899), 436-97, com uma discussão completa dos tratados e hipóteses acerca de sua autoria (177-269). Sobre o problema como um todo, inclusive uma *bibliographie raisonnée*, ver, além de Harald Scherrinsky, *Untersuchungen zum sogenannten Anonymus von York* (Würzburg-Aumühle, 1940), George H. Williams, *The norman anonymous of ca. 1100 a. D.: Toward the identification and the evaluation of the so-called anonymous of York* (Harvard Theological Studies, XVIII; Cambridge, 1951), a cuja obra constantemente me reportei nas páginas a seguir. Ver Williams, 125 ss, sobre a autoria dos tratados.

(2) Ver João de Salerno, *Vita S. Odonis*, c. 5, *PL*, CXXXIII, 63 C: "Erat enim velut lapis angularis quadrus, angelicus videlicet et humanus", razão pela qual devia-se saber que, de acordo com a exegese cristã, a "pedra angular" bíblica era identificada com o Cristo juntando "dois muros", isto é, judeus e gentios. Nesse sentido, então, Odo de Cluny não só recebe um epíteto devido a Cristo, mas também é dito juntando "dois muros", o dos anjos e o dos homens. Ver, sobre o conceito, Gerhart B. Ladner, "The symbolism of the biblical corner stone in the mediaeval West", *Mediaeval studies*, II (1940), 43-60. Sobre o monacato enquanto *vita angelica*, ver, e. g., Kassius Hallinger, "Zur geistigen Welt der Anfänge Klunys", *DA*, X (1954), 417-45, esp. 429 s; e, sobre *Angelus tuus* enquanto forma de tratamento, Henri Grégoire, "'Ton Ange' et les anges de Théra", *BZ*, XXX (1929-30), 641-4.

(3) T. F. Tout, *The place of Edward II in English History* (Manchester, 1914), 130, n. 1; James Conway Davies, *The baronial opposition to Edward II* (Cambridge, 1918), 22. Sobre Odo de Bayeux, ver Ordericus Vitalis, *Historia ecclesiastica*, III, c. vii, 8, *PL*, CLXXXVIII, 529 s, ed. A. Le Prevost (Paris, 1845), III, 191: "Ego non clericum nec antistitem damno, sed comitem meum, quem meo vice mea preposui regno".

(4) *Constitutions of Clarendon*, § 11, ed. Stubbs, *Select Charters* (Oxford, 1921), 166; *Close Rolls, 1296-1302*, 330 ss; *Rot. Parl.*, I, 102 ss; cf. Davies, *op. cit.*, 23; Pollock e Maitland, I, 524. O caráter dual dos bispos é ressaltado também por Francisco Acúrsio; ver G. L. Haskins e E. H. Kantorowicz, "A diplomatic mission of Francis Accursius", *English Historical Review*, LVIII (1943), 436, 446, § 27. As capacidades do papa, naturalmente, são quase inumeráveis. Bernardo de Claraval assim se dirigia ao papa: "Quis es? Sacerdos magnus, summus Pontifex: Tu princeps episcoporum, tu haeres Apostolorum, tu primatu Abel, gubernatu Noe, patriarchatu Abraham, ordine Melchisedech, dignitate Aaron, auctoritate Moyses, iudicatu Samuel, potestate Petrus, unctione Christus"; e são Bernardo nem mesmo mencionava as capacidades judiciais e administrativas. Cf. Bernardo, *De consideratione*, II, 8, 15, *PL*. CLXXXII, 751.

(5) Eichmann, *Die Kaiserkrönung*, I, 203, 282 s, 319, sobre as funções de subdiácono e lente; ver também a nota seguinte. Sobre a *persona mixta* segundo o Anônimo normando, ver também n. 30, adiante.

(6) Ver capítulo 2, n. 22. Sobre a fórmula *imperator (rex) non omnino laicus*, ver Eichmann, "Königs- und Bischofsweihe", 58 e também 52 ss; cf. *Die Kaiserkrönung*, I, 105 ss, 203 e *passim*. Ver também a Ordem de Cencius (*Cencius II*), ed. P. E. Schramm, "Die Ordines der mittelalterlichen Kaiserkrönung", *Archiv für Urkundenforschung*, XI (1929), 379: "(Papa) fatiit eum clericum", referindo-se à recepção do imperador entre cônegos da comunidade de São Pedro; ver A. Schulte, "Deutsche Könige, Kaiser, Päpste als Kanoniker an deutschen und römischen Kirchen", *Historisches Jahrbuch*, LIV (1934), 137 ss; e também Schramm, "Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte", *Studi Gregoriani*, II (1947), 425 ss. Em conexão com o direito de investidura, ver o Anônimo normando, *MGH, LdL*, III, 679, 16 ss: "Quare (rex) non est appellandus laicus, quia christus Domini est" (cf. 685, 42 ss). Alguns juristas posteriores sustentaram a mesma opinião; ver adiante, cap. 7, n. 16; sobre a Sicília, e. g., Marino de Caramanico, *Prooemium*, em *Lib. aug.*, ed. Cervone, XXXV, e ed. F. Calasso, *I glossatori e la teoria della sovranità* (Milão, 1951), 189, 26: "Reges enin non sunt mere laici in quos [...] spi-

ritualia iura non cadunt". O fato de que o rei não é uma "pessoa comum" era sempre repetido; ver, para a Inglaterra, e. g., G. O. Sayles, *Select cases in the court of king's bench* (Londres, 1939), Introd., XLIII, n. 3. Sobre o rei como *persona mixta*, ver Schramm, *A history of the English coronation* (Oxford, 1937), 115, n. 1; e também Chrimes, *Const. Ideas*, 8, e *ibid.*, 387, a curiosa proposição do presidente do supremo, Brian (10º ano de Henrique VII): "*quod Rex est persona mixta* pois é *persona unita cum sacerdotibus* santa Igreja". Desse conceito geral deriva, em última instância, a doutrina nos países protestantes relativa ao príncipe como *duplex persona, saecularis et ecclesiastica*; ver Gierke, *Gen. R.*, IV, 66 s, n. 20; e, em geral, Hans Liermann, "Untersuchungen zum Sakralrecht des protestantischen Herrschers", *ZfRG, kan. Abt.*, XXX (1941), 311-83.

(7) Sobre a "clericalização" do cargo real, começando, no geral, com Hincmar de Reims e Carlos, o Calvo, ver Schramm, *Der König von Frankreich* (Weimar, 1939), 17 s, 26 ss; cf. Kantorowicz, *Laudes regiae*, 78 ss e *passim*.

(8) *MGH*, *LdL*, III, 664, 26 ss: "Itaque in unoquoque gemina intelligitur fuisse persona, una ex natura, altera ex gratia, una in hominis proprietate, altera in spiritu et virtute. Una, qua per conditionem nature ceteris hominibus congrueret, altera qua per eminentiam deificationis et vim sacramenti cunctis aliis precelleret. In una quippe erat naturaliter individuus homo, in altera per gratiam Christus, id est Deus-homo".

(9) *Ibid.*, 665, 2 s: "Post unctionem vero insilivit in eum spiritus Domini, et propheta factus est, et mutatus est in virum alium". Desse "salto" do Espírito Santo, derivavam realmente as duas personalidades do rei; cf. 664, 20 ss: "[Ad unctionem] insiliebat in eos spiritus Domini et virtus deificans, per quam Christi figura fierent et imago et que mutaret eos in viros alios, it ut... *in persona* sua esset *alius* vir, et *alius in spiritu* [...]".

(10) Sobre a deificação cristã, ver, e. g., M. Lot-Borodine, "La doctrine de la déification dans l'église grecque", *Revue de l'histoire des religions*, CV-CVII (1932-3): J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les pères grecs* (Paris, 1938); e também G. W. Butterworth, "The deification of man in Clement of Alexandria", *Journal of Theological Studies*, XVII (1916), 157 ss, e Cuthbert Lattey, *ibid.*, 257 ss; A. D. Nock, em: *Journal of Religion*, XXXI (1951), 214 ss, e Kantorowicz, "Deus per naturam, deus per gratiam", *Harvard Theological Review*, XLV (1952), 253-77. Sobre *apotheosis* e *consecratio*, ver n. 13, adiante.

(11) *MGH*, *LdL*, III, 667, 35 ss. O sacerdote instituído pelo rei não é instituído pelo poder do homem, mas pelo poder de Deus: "Potestas enim regis potestas Dei est; Dei quidem est per naturam, regis per gratiam. Unde et rex Deus et Christus est, sed per gratiam, et quicquid facit non homo simpliciter, sed Deus factus et Christus per gratiam facit". Ver também 676, 14 ss: "Summi et celestis imperatoris et secundi terrenique una eademque potestas est, sed celestis principaliter, terreni secundarie". O monarca como *a Deo secundus* (da mesma forma, já Tertuliano, *Apologeticus*, XXX, 1) e Cristo como *δεύτερος* (ver, e. g., Origen, *Contra Celsum*, V, 39, e VII, 57) pertencem a outro ciclo de problemas sobre o qual algum material relevante foi coletado por H. Volkmann, "Der Zweite nach dem König", *Philologus*, XCVII (1937), 285-316. É interessante, contudo, que o imperador bizantino era por vezes tratado como "segundo Deus *pela graça*" (*όντοσ σοῦ τοῦ κατὰ χὰριν καὶ δεντὲρον θεοῦ*); ver Spyridon P. Lampros, Μιχαηλ 'Ακομινάτον τοὺ Χνιὰτον τὰ σωζὸμενα (Atenas, 1879), I, 221, 11 s; M. Bachmann, *Die Rede des*

Johannes Syropulos an den Kaiser Isaak II. Angelos (1185-1195) (diss., Munique, 1935), 11 e 26.

(12) *MGH*, *LdL*, III, 667, 8 s: " [...] in spiritu et Christus et deus est, et in officio figura et imago Christi et Dei est". *Ibid.*, 667, 39: "Immo ipse, qui natura Deus est et Christus, per vicarium suum hoc facit, per quem vices suas exsequitur".

(13) *Ibid.*, 665, 19 s: "Erat enim [...] christus Domini et unus cum Domino spiritus. Christus etenim Deus et homo est". E, de modo mais explícito, *ibid.*, 665, 28 ss, uma passagem demonstrando que rei e Cristo têm em comum as "Duas Naturezas": "Rex autem [...] *huius* Christi, id est Dei et hominis, imago et figura erat, quia [...] totus homo erat, totus deificatus erat et sanctificatus per gratiam unctionis et per benedictionis consecrationem. Nam et si Graeci sermonis utaris ethimologia, consecratio, id est *apotheosis*, sonabit tivi deificatio. Si ergo [...] rex [...] per gratiam deus est et christus Domini, quicquid agit et operatur secundum hanc gratiam, iam non homo agit et operatur, sed deus et christus Domini".

Fiz constante omissão das referências ao bispo; ver n. 30, adiante. Sobre o rei anglo-saxão enquanto *christus Domini*, ver relatório de nunciatura de 787, em Haddan e Stubbs, *Councils and ecclesiastical documents* (Oxford, 1871), III, 454, § 12; e, sobre Henrique II, Pierre de Blois, *PL*, CCVII, 440 D; no geral, ver Leonid Arbusow, *Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter* (Bonn, 1951), 95, n. 60. Acrescente-se que, segundo o Anônimo (670, 5 ss), apenas o rei é um verdadeiro e genuíno *christomimētēs*; pois os bispos agem *interposita vice et imitatione apostolorum*; são quase *apostolomimētai* e só indiretamente, por intermédio dos apóstolos, também *christomimētai*. A "etimologia" do Anônimo está totalmente correta: em Roma, a *consecratio* do imperador era sua *apotheosis*, ao passo que o termo *deificatio*, como o grego , pertence quase exclusivamente à terminologia cristã.

(14) *PL*, LXXXIV, 599 C; Hinschius, *Decret. Ps. Isid.*, 440 b, cf. 441a.

(15) *PL*, LXXXIV, 395 A; Hahn, *Symbole*, 237; Hinschius, 376b.

(16) *PL*, LXXXIV, 456 BC; Hahn, 246 s; Hinschius, 407a.

(17) *PL*, LXXXIV, 506 dF, cf. 508b.

(18) Hahn, *Symbole*, 357: "quia nec geminavit utriusque substantiae integritas personam, nec confudit geminam unitas personae substantiam". Ver também Leo, o Grande, *ep.* 33, *PL*, LIV, 797 ("gemina natura"), e Gregório, o Grande, *Moralia*, XVIII, 85, *PL*, LXXVI, 90 B ("nec naturarum distinctione geminatus"), contra Nestor. Beda, *Expositio Actuum Apostolorum*, ed. M. L. W. Laistner (Cambridge, Mass., 1939), 51, é bastante específico sobre o risco da *geminatio*: " [...] ne Christi naturam geminare et in Nestorii dogma cadere videamur".

(19) Cristo enquanto *gigas* deriva do Salmo 18: 6 ("tanquam sponsus procedens de thalamo suo, exsultavit ut gigas ad currendam viam"), cujas aplicações abrangem terrenos inesperados, desde a liturgia armênia até o culto francês seiscentista dos reis; sobre algumas aplicações primitivas, ver F. J. Dölger, *Sol salutis* (2ª ed., Münster, 1925), 217 e *Die Sonne der Gerechtigkeit* (Münster, 1918), 102 ss; ver também A. Alföldi, "Der iranische Weltriese auf archäologischen Denkmälern", *Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte*, XL (1949-50), 24. A expressão *gigas geminae substantiae* pode ter se tornado conhecida através de (Pseudo[?]-) Ambrósio, *Hymns*, IV, 15, *PL*, XVI,

1474: "Procedens de thalamo suo,/ Pudoris aula regia,/ *Geminae Gigas substantiae,/* Alacris ut currat viam". Ver nn. 63 ss, adiante. A metáfora é encontrada esporadicamente designando a *natura duplex* de Cristo; ver, e. g., Rangerius de Lucca (m. c. 1112), *Liber de anulo et baculo*, versos 26 s, *MGH, LdL*, ii, 509. Mais tarde, no século xii, o "gigante de substância gêmea" parece tornar-se característica da escola do assim chamado niilismo cristológico, rejeitada pelo Terceiro Concílio Lateranense, em 1179 (cf. Hefele, *Konziliengeschichte*, v [1886], 616, 719). Ver, e. g., Pierre de Poitiers, *Sententiae*, iv, 7, *PL*, ccxi,1161 C: "Viam quam geminae gigas substantiae exsultando cucurrit [...]". Além disso, *Quaestiones Varsavienses trinitariae et christologicae*, ed. F. Stegmüller, em *Miscellanea Giovanni Mercati* (Studi e Testi, 122; Vaticano, 1946), ii, 306, § 15: "Coepit esse gigas geminae substantiae biformisque naturae, divinae scilicet et humanae". Pedro Lombardo, *In Ep. ad Romanos*, c. 1, *PL*, cxci, 1307 C, 1308 A, parece empregar apenas a expressão *gemina substantia*. Ver, contudo, o *Prooemium* do *Opusculum de assumpto homine*, de mestre Vacário, editado por Maitland, "Magistri Vacarii Summa de Matrimonio", *Law Quarterly Review*, xiii (1897), 143, voltado contra o niilismo do Lombardo: "Et quod homo cum sit persona, ipse [Jesus] tamen assumptus dicitur et non ipsa persona. Et quod Christus et dominus glorie et gigas gemine substantie duarum sint substantiarum nomina". Ver, em geral, Joseph de Ghellinck, "Magister Vacarius: Un juriste théologien peu aimable pour les canonistes", *Revue d'histoire ecclésiastique*, xliv (1949), 173-8, com bibliografia completa.

(20) *MGH, LdL*, iii, 675, 16 ss, onde o Anônimo elabora com muita clareza a diferença entre o imperador e os reis (ver também n. 47, adiante). Observa, contudo, que os reis visigodos exerciam sobre a Igreja o mesmo poder que os imperadores, e conclui (675, 27 ss) que os reis em geral detinham poder quase imperial sobre a Igreja: "Unde manifestum est reges habere sacrosanctam potestatem ecclesiastici regiminis super ipsos etiam pontifices Domini et imperium super eos". O conceito de *rex imperator* foi desenvolvido relativamente cedo na Inglaterra, ainda que certos locais aduzidos por Carl Erdmann, *Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters* (Berlim, 1951), 15 ss, 38 ss, fossem falsificações, ao que se presume, do século xii; ver Richard Drögereit, "Kaiseridee und Kaisertitel bei den Angelsachsen", *ZfRG*, germ. Abt., lxix (1952), 24-73; ver também W. Holtzmann, "Das mittelalterlich Imperium und die werdenden Nationen", *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, vii (1953), 19, n. 20, sobre uma observação feita, segundo João de Salisbury, por Henrique ii; também Post, "Two Notes", 303. Sobre a doutrina em si, ver Calasso, *Glossatori*, 35 ss (para a Inglaterra) e, em geral, Sergio Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato* (Milão, 1951), que inclui a discussão mais recente de Gaines Post, "Two Notes", *Traditio*, ix (1954), 286 ss. O direito de convocar concílios não parece ter sido incluído no conjunto de pronunciamentos que o *rex imperator* normalmente faria, embora, na Inglaterra, isso fosse alterado com a Reforma; ver, e. g., bispo John Jewel, *Apology of the Church of England* (1560) contra Thomas Harding (em *The works of John Jewel* [Cambridge, 1848], iii, 98 s; cf. Frances A. Yates, "Queen Elizabeth as Astraea", *Warburg Journal*, x [1947], 39 s), cujos argumentos lembram, por vezes, os do Anônimo normando.

(21) Quando o Anônimo menciona (667, 6) que o rei e o bispo "sunt et dii et christi per adoptionis spiritum" e (675, 12) que o rei é "alter Christus per adoptionem post Christum", estas e outras afirmações similares nada têm a ver com o "adocionismo" mas com Romanos 8, 15 e, conseqüentemente, com o *Spiritus adoptionis* efetivado no batismo. Sobre os "deuses" por adoção, ver Kantorowicz, "Deus per naturam", 256, 262; deve-se acrescentar, contudo, Honorius de Augustodunum, *Summa gloria*, c. 5, *MGH, LdL*, iii, 66 s, que afirma que os sacerdotes são chamados *filii Dei, dii, christi, angeli*, ao passo que os reis são apenas *filii hominum*, o que demonstra "[quantum] divina auctoritate sacerdotes in dignitate reges precellunt".

(22) A unção de Cristo no Jordão (Atos 10, 38; cf. Isaías 61, 1 e Lucas 4, 18) também era interpretada como "Coroação de Cristo", um tópico que necessita de investigação histórica e, sobretudo, arqueológica. Sobre a descida da Pomba com uma coroa, ver a tampa da caixa de ouro do século v ou vi na Dumbarton Oaks Collection, reproduzida em *The Walters art gallery: Early christian and byzantine art* (Baltimore, 1947), lâm. cxix, B; além disso, Adolf Goldschmidt, *Karolingische Elfenbeinskulpturen* (Berlim, 1914), i, n. 154, lâm. lxv; e, para a Inglaterra, a bênção de Aethelwold (963-84), em J. Strzygowski, *Iconographie der Taufe Christi* (Munique, 1885), 59, lâm. xviii, 4.

(23) Sobre a interpretação da passagem a seguir, ver Williams, *Norman Anonymous*, 131 s. Pode ser que o Anônimo considerasse o imperador romano igualmente "ungido" no sentido em que Ciro era um *christus Domini* segundo Isaías, 45, 1. Ver, e. g., Haymon, bispo de Halberstadt (841-53), *Commentarium in Isaiam*, c. 45, *PL*, cxvi, 942 D: "Christus interpretatur unctus. Antiquitus enim in populo Judaeorum, quemadmodum apud Romanos diadema, faciebant et regem [...] Quare ergo appellatur Cyrus christus, cum non sit perunctus de oleo benedictionis? Quia *dignitas imperialis* [Ciro foi o fundador ou "imperador" da segunda monarquia — ou seja, a do mundo persa] pro chrismate ei fuit. Haec dicit Dominus 'christo meo' pro eo quod est 'christo suo': vel uncto suo, hoc est, regi suo". Para Beda, *In Esdram et Nehemian Prophetas*, c. 1, *PL*, xci, 811, Ciro aparece como uma prefiguração de Cristo: "At vero juxta mysticos sensus Cyrus rex Dominum Salvatorem et nomine [*κύριος*?] designat et factis [...]. Assimilavit namque eum Deus filio suo, quamvis ipse Deum se assimilantem minime cognoverit; primum in eo quod Christum suum eum cognominare dignatus est [...]. Assimilavit ergo Cyrum Dominus unigenito Filio suo, Deo et Domino nostro Jesu Christo [...]". Os autores gregos normalmente se limitam a explicar que Ciro era dito "ungido" enquanto rei chamado ao governo por Deus; ver, e. g., Cirilo de Alexandria, *In Isaiam*, iv, *Oratio* ii (= 1s, 45), *PGr*, lxx, 950D-951A; Procópio de Gaza, *In Isaiam*, c. 45, *PGr*, lxxxvii, 2418. Os gregos, em permanente conflito com o poder persa, aparentemente foram menos simpáticos a Ciro, embora este fosse reconhecido como merecedor da ordenação divina. Ver, e. g., o escólio de Cirilo, ed. F. C. Conybeare, *The armenian version of revelations and Cyril of Alexandria's Scholia on the Incarnation and Epistle on Easter* (Londres, 1907), 169: "E embora o homem [Ciro] fosse um idólatra, é chamado Ungido em virtude de ser assim ungido à majestade pelo decreto das alturas: foi designado por Deus para poderosamente dominar os babilônicos". Nesse sentido, então, Tibério certamente ocupava um lugar proeminente na economia da salvação.

(24) Mateus, 22, 21, como bem se sabe, desempenhou um papel enorme na teoria política medieval; ver, e. g., Max Hackelsperger, *Bibel und mittelalterlicher Reichsgedanke* (diss., Munique, 1934), 29 s, sobre o tributo a César na literatura da Questão das Investiduras. O Anônimo talvez esteja muito próximo de (Pseudo-) Ambrósio, *In epist. ad Roman.*, XIII, 6, *PL*, XVII, 172 AB: "[...] principi enim suo, qui vicem Dei agit, sicut Deo subiiciuntur [...] Unde et Dominus: 'Reddite etc.' Huic ergo subiiciendi sunt sicut Deo [...]". O autor deste comentário, provavelmente, era o assim chamado Ambrosiastro; cf. E. Dekkers e A. Gaar, *Clavis patrum Latinorum* (Sacris erudiri, III, Bruges e Haia, 1951), 30, n. 184. A interpretação de que o tributo era pago *ad scandalum vitandum* é surpreendentemente esfarrapada e não parece anterior a Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, IIa-IIae, q. 10, a. 10, ad 1: "Sicut etiam Dominus Matth. XVII ostendit, quod poterat se a tributo excusare, quia liberi sunt filii; sed tamen mandavit tributum solvi ad scandalum vitandum". Sobre o problema, ver também E. Gilson, *Dante the philosopher* (Nova York, 1949), 208, n. 1.

(25) *MGH, LdL*, III, 671, 35 ss: "Reddite potestati, non persone. Persona enim nequam, sed iusta potestas. Iniquus Tyberius, sed bonus cesar. Reddite ergo non persone nequam, non iniquo Tyberio, sed iuste potestati et bono cesari que sua sunt [...] 'Da', inquit, 'pro me et te, iuste potestati et bono cesari, cui secundum hominem subditi sumus' [...] Sciebat enim hoc pertinere ad iusticiam, ut redderet cesari que sunt cesaris [...] Sed in iis omnibus implevit iusticiam. Iustum quippe erat, ut humana infirmitas divine subderetur potestati. Christus namque secundum hominem tunc infirmus erat, cesaris vero potestas divina".

(26) Fonte autorizada para essa atitude era, e. g., I Pedro, 2, 13-8. A obediência aos tiranos era certamente contrária ao pensamento político grego, embora este não pareça ter destoado da tradição judaica: os tiranos, como terremotos e pragas, são uma visita de Deus e uma forma de punição segundo Philo; ver Erwin R. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus* (New Haven, 1938), 100. Um poema de Amárcio (c. 1080-1100) sobre o dinheiro do tributo, diz explicitamente: "Reges ergo boni venerandi et sunt imitandi Perversi non sunt imitandi, sed veneranđi".

Cf. Erdmann, *Ideenwelt*, 133. Sobre o período da Questão das Investiduras, em geral, ver G. Tellenbach, *Church, State, and Christian society at the time of the Investiture Contest* (Oxford, 1938), além de Hackelsperger (n. 24).

(27) João de Salisbury, *Policraticus*, 514 b, ed. Webb (Oxford, 1909), I, 236.

(28) *MGH, LdL*, III, 669, 35 ss: "[...] sacerdotes quidem unxit [Deus] sicut apostolos suos unctione spirituali, regem vero sicut filium suum primogenitum et ante secula genitum pre omnibus participibus suis" (cf. Salmos 44, 8).

(29) Maitland, que teve à sua disposição uma inspiração para descrever acuradamente essa desordem sistemática, infelizmente dedicou só uma linha ao Anônimo, "que estava escrevendo frases que teriam sido endossadas por Marsílio e Wyclif"; ver sua Introdução a Gierke, *Political Theories*, xliv.

(30) *MGH, LdL*, III, 667, 8 ss: "Unde et uterque in spiritu et Christus et deus est, et in officio figura et imago Christi et Dei est. Sacerdos sacerdotis, rex regis. Sacerdos inferioris officii et naturae, id est humanitatis, rex superioris, id est divinitatis". Grande parte dos argumentos citados até aqui e demonstrando a *gemina natura* do rei são válidos também para o bispo. Embora o bi spo seja a imagem de "Cristo Sacerdote", compartilha até certo ponto, no entanto, do "cargo e natureza superior", a realeza e divindade de Cristo, e vice-versa; ver *ibid.*, 665, 36 ss: "[...] et rex sacerdos et sacerdos rex [...] iure potest appellari. Nam et sacerdotis est in spiritu Christi regere populum". De modo similar, Hugo de Fleury, *De regia potestate*, I, 10, *MGH, LdL*, II, 477, 21: "Hic [sacerdos] [...] sal terrae vocatur, et rex propter ducatum, quem praebere populo debet, et *angelus*, quia bona nuntiat, et pastor, quia divini verbi dapibus homines explet"; *ibid.*, 477, 38: "Nam et regalem dignitatem habere [...] videtur episcopus". Mas o bispo tem de agir como mediador "inter regem et oves sibi creditas". O sacerdote como *rex* tem uma longa história comparável à do rei como *sacerdos*. Ver, e. g., *Didascalia Apostolorum*, II, 34, ed. R. Hugh Connolly (Oxford, 1929), 96, 17 ss, ou Pseudo-Clementino, *Recognitiones*, I, 46, *PGr*, I, 1234 A: "pontifex Aaron, chrismatis compositione perunctus, princeps populi fuit, et tanquam rex [...] iudicandi plebem sorte suscepta de mundis immundisque iudicabat": cf. Hinschius, *Decret. Ps. Isid.*, 53. A partir dessas premissas, contudo, poder-se-iam tirar conclusões opostas. Ver, e. g., Jaime de Viterbo, *De regimine christiano*, II, c. 4, ed. H. X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Église: Jaques de Viterbe, "De regimine christiano"* (Paris, 1926), 199, que admite que Cristo Rei é mais dignificado e superior ao Cristo Sacerdote: "Est enim sacerdos in quantum homo, rex autem est et in quantum Deus et in quantum homo [...] et sic maior dignitas importatur ex eo, quod rex dicitur, quam ex eo, quod sacerdos". Mas, conclui em seguida: "Quare et in prelatis ecclesie superior est potestas regalis, que dicitur iurisdictionis, quam sacerdotalis, que dicitur ordinis". Ver R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.* (Stuttgart, 1903), 144 s; Martin Grabmann, "Die Lehre des Erzbischofs und Augustinertheologen Jakob von Viterbo", *Episcopus: Festschrift für Kardinal Michael von Faulhaber* (Regensburg, 1949), 190 s.

(31) *Tractate XXIX*, em Böhmer, *Kirche und Staat*, 479. Esse tipo de argumento não é muito raro. Ver, e. g., Isidoro, *Etym.*, XV, 2, 1 ("civitas autem non saxa, sed habitatores vocantur"); ver também n. 99; além disso, Maitland, *Sel. Ess.*, 90 ("a igreja não é a casa nem as paredes, mas deve ser entendida como a *ecclesia spiritualis*"). Ver n. 47, sobre céu e firmamento.

(32) Böhmer, *Kirche und Staat*, 436 s.

(33) *MGH, LdL*, III, 673, 24: "Aliter enim servit quia homo est, aliter quia etiam rex est". Agostinho, *Ep.* CLXXXV, c. 5, 19, ed. A Goldbacher (*CSEL.*, LVII), 17, 21, a carta muito citada, *Ad Bonifacium*; sobre o local aqui citado, ver o *Decretum Gratiani*, c. 42, c. XXIII, q. 4, ed. Friedberg, I, 923, embora seja também encontrado em coleções anteriores, e. g., em Ivo de Chartres, *Decretum*, X, 121, *PL*, CLXI, 727, interessante na medida em que existem outras relações entre Ivo e o Anônimo; ver Williams, *Norman Anonymous*, 55 ss.

(34) *PL*, LXXXIV, 431 A; Hinschius, *Decret. Ps. Isid.*, 392: "Regalis proinde ordo ex hoc cuncta sibi deberi convincit, ex quo se regere cuncta cognoscit; et inde conquisita non alteri quam sibi iuste defendit; unde *non personae, sed potentiae suae* haec deberi non ambigit. Regem enim iura faciunt, non persona; quia nec constat sui mediocritate sed sublimitatis honore. Quae ergo honori debent, honore serviant, et quae reges accumulant, regno relinquant". A noção de *honra* aproxima-se bastante do significado de *dig-*

nitas na teoria política ulterior (cap. 7). O princípio revelado nas últimas palavras — "o que os reis acumulam, deixam para o reino" — certamente foi desconsiderado no período carolíngio e subseqüente. Constituem exceção as palavras que Wipo, *Gesta Chuonradi*, c. 7, ed. H. Bresslau (*MGH*, *SS. r. Germ.*), 29 s, provavelmente seguindo autores antigos, atribui a Conrado II: "Si periit rex, renum remansit, sicut navis remanet cuius gubernator cadit. Aedes [destruídas pelo povo de Pavia] *publicae* fuerunt, non *privatae*"; cf. A. Solmi, "La distruzzione del palazzo regio in Pavia nell'anno 1024", *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di scienze e lettere*, LVII (1924), 97 ss.

(35) Anton Michel, *Die Sentenzen des Kardinals Humbert, das erste Rechtsbuch der päpstlichem Reform* (*MGH*, *Schriften*, VII; Leipzig, 1943), 32, n. 1.

(36) Ver as cartas do rei, de 1076 (*H. dei gratia rex Hildebrando*), ed. C. Erdmann, *Die Briefe Heinrichs* IV. (*MGH*, Deutsches Mittelalter, I, Leipzig, 1937), 14 s, nn. 11 e 12; ver também C. Erdmann e D. von Gladiss, "Gottschalk von Aachen im Dienste Heinrichs IV.", *DA*, III (1939), 168.

(37) O trecho citado adiante, n. 9, refere-se também aos bispos ou altos sacerdotes; cf. n. 30.

(38) Sobre Ivo de Chartres e o Anônimo, ver Williams, *Norman Anonymous*, 55 ss.

(39) Ver n. 13, adiante.

(40) Algumas observações sucintas, mas muito boas, sobre os Tratados do Anônimo (anteriormente chamados de Tratados de York) foram feitas por Wilhelm Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters* (*MGH*, *Schriften*, II, Leipzig, 1938), 28 ss: "Nie zuvor und nie nachher hat der Christus König-Gedanke die politische Theorie so beherrscht wie im Yorker Tractat". Williams, *Norman Anonymous*, 190, é um pouco mais preciso quando chega à seguinte conclusão: "A teoria eclesiástico-política do Anônimo é cristocêntrica, mas o Cristo ao qual o rei imita e de cujo poder participa é o Cristo Eterno Real Consagrado, para quem a crucificação não era mais que um incidente a ser ponderado pelos sacerdotes. A cristologia tornou-se quase totalmente monarquizada". A necessidade de considerar antecedentes geralmente europeus nesse desenvolvimento rumo a uma ênfase excessiva do Cristo Consagrado, da qual Williams tem consciência, foi recentemente discutida por Josef Andreas Jungmann, "Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter", *Zeitschrift für katholische Theologie*, LXIX (1947), 36-99.

(41) Ver o "Summary" de Williams, *Norman Anonymous*, 199 ss.

(42) Sobre o *Volto Santo*, ver A. Kingsley Porter, *Spanish romanesque sculpture* (Nova York, 1929), II, lâm. 63 ss; G. Schürer e J. M. Ritz, *Sankt Kümmernis und Volto Santo* (Forschungen zur Volkskunde, XIII-XV, Düsseldorf, 1934), com bibliografia completa; ver também Clairece Black, "The origin of the Lucchese cross form", *Marsyas*, I (1941), 27-40.

(43) Mais tarde, contudo, a arte bizantina produz efeitos similares na impressionante iconografia da liturgia divina e na ilustração do Hino Querúbico: "Vós sois o que oferece e é oferecido; e o que aceita e é distribuído". Ver J. D. Stefanescu, "L'Illustration des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient", *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales*, I (1932), 72 ss; sobre a fórmula em si, cf. J. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus* (Roma, 1932), III, 289, § 1117.

(44) Stephan Beissel, *Die Bilder der Handschrift des Kaisers Otto im Münster zu Aachen* (Aachen, 1886), 61 ss, lâm. 3; Adolph Goldschmidt, *German illumination, II: Ottonian period* (Nova York, s/d), lâm. I; P. E. Schramm, "Das Herrscherbild in der Kunst des Mittelalters", *Vorträge der Bibliothek Warburg 1922-3*, I (1924), 198 ss, uma discussão completa com bibliografia; ver também seu *Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit* (Leipzig, 1928), 81 ss, 191, e lâm. 64; K. Vöge, *Eine deutsche Malerschule um die Wende des ersten Jahrtausends* (Westdeutsche Zeitschrift, Ergänzungsheft, VII, Trier, 1891), 7 s; A. Boeckler, "Die Reichenau Buchmalerei", em *Die Kultur der Abtei Reichenau, Erinnerungsschrift* (Munique, 1925), II, 982 ss.

(45) Observou-se que o clero tem seu lugar ao lado esquerdo do imperador, semelhante ao mosaico justiniano em San Vitale e sua réplica mais tosca em Sant'Apollinare in Classe, em Ravenna; ver Schramm, "Herrscherbild", 198 s; Beissel, *Bilder*, 62, sobre outros paralelos. A distribuição dos funcionários seculares e espirituais, contudo, não é influenciada pelo modelo bizantino, mas pela iconografia dos apocalipses carolíngios; ver n. 82, adiante.

(46) Schramm, "Herrscherbild", 199, e *Die Deutschen Kaiser*, 83, chama de "duques" a esses príncipes que portam coroas, em função dos mastros com flâmulas em seus ombros. Seus modelos, contudo, são encontrados no *Codex Aureus* carolíngio (Schramm, *Kaiser*, lâm. 29a; fig. 16 b, adiante), onde as figuras correspondentes são descritas como *Francia* e *Gothia*: os mesmos joelhos dobrados (mais no caso da figura à direita que na da esquerda), as coroas murais substituídas por coroas principescas, e a cornucópia por lanças. Portanto, a idéia parece ser a de que esses príncipes são *reguli* de reinos dependentes; pois a idéia antiquada de "império", no sentido de um "super-reino" hegemônico sobre uma pluralidade de reinos, ainda era muito forte nos tempos otonianos, a despeito de todos os avanços que a idéia de Império romano havia feito nesse ínterim; ver C. Erdmann, *Forschungen*, 43 ss e *passim*; e também seu estudo, "Das ottonische Reich als Imperium Romanum", *DA*, VI (1943), 412-41.

(47) "Et utique magna et sancta imperatoris potestas, que cooperatrix est gratie Dei in pascendis ovibus eius veritatis germinibus et cui a Deo omnes regere concessum est, cui totius mundi pontifices ad concilium convocare, cui de sacramentis catholice fidei et celestibus negotiis tractare et ipsis pontificibus, ut inde tractent, imperare per cooperantem sibi eandem gratiam collatum est. Propter quod usque ad celum a domino Iesu Christo erectus esse dicitur. Ad celum, inquam, non utique istud corporeum quod videmus, sed incorporeum quod non videmus, id est invisibilem Deum. Usque ad Deum quippe erectus est, quia ei in potestate ita coniunctus est, ut nulla potestas Deo sit propinquior, imperatore sublimior, sed omnis sit alia inferior." *MGH*, *LdL*, III, 676, 5 ss. Sobre a santidade do *potestas* imperial, ver n. 25. A distinção entre "firmamento" e "céu" era convencional porque a exegese tinha de distinguir entre a ascensão de Elias e a de Cristo: o primeiro, um ser levado ao firmamento de ar (*caelum aereum*) e, o segundo, levado ao céu (*caelum aethereum*); ver Gregório, o Grande, *Homiliae in Evangelia*, II, 29, 5 s, *PL*, LXXVI, 1216 s; também Beda, *Expositio Actuum Apostolorum*, I, 11, ed. M. L. W. Laistner, Cambridge, Mass., 1939, 9: " [...] ut vere in caelum illum (Christum) ire monstrarent, et non quasi in caelum sicut Eliam". Ver, sobre o problema, Meyer Schapiro, "The image of the disappearing Christ", *Gazette des Beaux Arts*, LXXXV (1943), 140.

(48) Ver Hinschius, *Decret. Ps. Isid.*, 283, e também a n. de Boehmer, em *MGH, LdL*, III, 676, 41. O dr. Schafer Williams, que está estudando os manuscritos de Pseudo-Isidoro, gentilmente me informou que a deturpação encontra-se somente no genuíno texto *Hispana*, editado por F. A. Gonzalez, *Collectio canonum ecclesiae Hispaniae* (Madri, 1808) e reimpresso e reeditado em *PL*, LXXIV, 163 C; ver também G. Williams, *Norman Anonymous*, 189, n. 640. O anônimo normando, nessa passagem, parafraseia totalmente as Atas de Calcedônia.

(49) Adolf Goldschmidt, *Die Elfenbeinskulpturen aus der Zeit der karolingischen und sächsischen Herrscher* (Berlim, 1914), lâm. LXXV, Capa de Livro de São Gall (c. 900), onde a mão direita está aberta e vazia "como nas representações do Juízo Final" (cf. p. 80, n. 162); ver *ibid.*, lâm. LXXIV, sobre uma Capa de Livro oriunda da Bélgica, atualmente em Darmstadt, e p. 80, n. 163a; Cristo porta o pergaminho em sua mão direita, ao passo que a esquerda está aberta "para mostrar a chaga". Ver também Vöge, *Malerschule*, 282, que aborda, de modo semelhante, representações do Juízo Final e da Ascensão. De fato, o gesto realizado por Oto II, embora nem um pouco raro na iconografia de Cristo, parece ser único na iconografia imperial medieval. Beissel, *Bilder*, 62 s, menciona que a imagem do imperador nos evangelhos de Aachen, na verdade, foi tomada erroneamente por uma imagem de Cristo; Schramm, *Die deutschen Kaiser*, 82, demonstra sucintamente a impossibilidade dessa hipótese.

(50) Ver Ernst Kitzinger, "On the portrait of Roger II in the Martorana in Palermo", *Proporzioni*, III (1950), 30-5; sobre paralelos otonianos, ver os comentários de Schramm, *Die Deutschen Kaiser*, 94 s, 112, sobre Oto III e Henrique II (também lâm. 65); observações similares foram feitas por Georg Leidinger, *Miniaturen aus Handschriften der bayerischen Staatsbibliothek in München*, Munique (s/d), VI, 25 e lâm. XIII. Sobre alguns exemplares de moedas (Póstumo, Probo, Constantino, o Grande), ver Kantorowicz, "The Quinity of Winchester", *Art Bulletin*, XXIX (1947), figs. 27-9 (depois da p. 78); também H. Usener, "Zwilingsbildung", *Kleine Schriften*, IV (1913), 334 ss. Ver *Panegyrici latini*, VI, 21 (Paneg. Constantino Aug. dictus, ed. Baehrens, 1911), 218, 6: "Vidisti [Apollinem] teque in illius specie regnovisti". Ver, Epílogo, pp. 303 ss.

(51) Schramm, "Herrscherbild", 199: sobre a "faixa" ou drapejamento, ver também Vöge, *Deutsche Malerschule*, 282 s. Beissel, *Bilder*, 62, é, em certos sentidos, mais correto que outros quando compara esse drapejamento com as cortinas das imagens do trono carolíngio (Bíblia viviana, *Codex aureus*) onde a mão de Deus está sempre *separada* da cabeça do rei pela cortina. Ver adiante, n. 83, e figs. 16a-b.

(52) Ver André Grabar, *L'Empereur dans l'art byzantin* (Paris, 1936), 48 ss, e lâm. IV, sobre o Díptico de Barberini; cf. Beissel, *Bilder*, 61, e Schramm, "Herrscherbild", 195, n. 172. Sobre Gandhara, ver Hugo Buchthal, "The western aspects of Gandhara sculpture", *Proceedings of the British Academy*, XXXI (1945), fig. 29, um aspecto repetido inúmeras vezes. Sobre o crucifixo de Gotha carregado por uma *Terra* agachada, ver Goldschmidt, *op. cit.*, II, lâm. IX, fig. 23. De modo similar, é *Tellus* que carrega, como uma cariátide, Cristo na "Árvore da Vida" do evangeliário de Bamberg, agora em Munique (Clm. 4454); cf. Leidinger, *op.cit.*, VI, 26, lâm. XIII. Ver, além disso, a estranha iluminura em um manuscrito bizantino do século X (Homílias de João Crisóstomo: Atenas, Bibl. Nat. MS 211, fol. 34v) onde Adão, carregando Cristo em uma lanterna de barro, é por sua

vez carregado pela Terra; Grabar, "À propos du nimbe crucifère à Castelseprio", *Cahiers archéologiques*, VII (1954), lâm. 54, fig. 1 (ao lado da p. 161). Com muita freqüência, a Terra é encontrada junto com o Oceano (e. g., Goldschmidt, I, lâm. LXXV) a fim de indicar *terra marique* como propriedade senhorial de Cristo. Ver, sobre esse título anteriormente imperial, A. Momigliano, "Terra marique", *Journal of Roman Studies*, XXXII (1942), 53-64. Ele foi aplicado novamente a Frederico II ("nobis Roma subiaceat, quibus terra servit, mare favet"; "hunc terra et pontus adorant"; "dominatur in terra, principatur in mari et imperat in utroque"); cf. *Erg. Bd.*, 204 s. Esse domínio senhorial sobre terra e mar e, de fato, sobre os elementos, era considerado prerrogativa estritamente imperial, como se evidenciou quando Guillaume de Plaisian, um jurista da coroa de Filipe IV, confirmou a jurisdição do rei sobre o bispo de Gévaudan nestes termos: "Item quod dominus Rex sit imperator in regno suo et imperare possit terre et mari", uma afirmação para a qual o bispo zombeteiramente respondeu: "Porro utrum dominus Rex sit imperator in regno suo et utrum possit imperare terre et mari et elementis et, si obtemperarent ipsa elementa, si eisdem imperaret, [...] nichil ad propositum nec contra Episcopum facit". Ver a importantíssima *Mémoire relatif au Paréage de 1307*, ed. A. Maisonobe, em *Bulletin de la société d'agriculture, industrie, sciences et arts du Département de la Lozère* (Mende, 1896), 521 e 532; cf. Strayer, "The Laicization of French and English Society in the Thirteenth Century", *Speculum*, XV (1940), 82, n. 5, que foi gentil o bastante para chamar minha atenção para essa interessante passagem.

(53) Sobre a interpretação das cortinas, ver Carl Schneider, "Studien zum Ursprung liturgischer Einzelheiten östlicher Liturgien: ΚΑΤΑΠΕΤΑΣΜΑ, *Kyrios*, I (1935), 57-73; J. Sauer, *Die Symbolik des Kirchengebäudes* (Friburgo, 1902), 133 s; também Robert Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt* (Munique, 1910), 191 e 250 s.

(54) Bede, *De Tabernaculo*, II, 8, *PL*, XCI, 445 s; ver 446 D: "velum quo coelum figuratur"; 445 C: "Velum hoc, coelum interpretatur". Sobre a passagem citada, ver 445 D: "Summum vero sacerdotem, qui semel in anno sancta sanctorum cum sanguine victimarum ingrediebatur, ipsum intellegi esse pontificem magnum, cui dictum est: 'Tu es sacerdos in aeternum [...]'. Qui semel oblatus pro peccatis nostris, ipse sacerdos et hostia per proprium sanguinem in ipsum coelum intravit". O *Tabernacle*, de Bede, segue fontes orientais; ver M. L. W. Laistner, em A. H. Thompson, *Bede, his life, times and writings* (Oxford, 1935), 246. Continuou fonte autorizada, foi copiado, parafraseado e questionado por um grande número de autores continentais; ver, e. g., Pierre de Poitiers, *Allegoriae super Tabernaculum Moysi*, ed. P. S. Moore e J. A. Corbett, em *Publications in Mediaeval Studies*, III (Notre Dame, Indiana, 1938), 122 s.

(55) Bede, *op. cit.*, 446 A: "Quatuor autem columnae, ante quas appensum est hoc velum, coelestium sunt potestates agminum, quatuor virtutibus eximiis praeclarae". Gregório, o Grande, identificou os quatro animais com as quatro Virtudes, e, em Bizâncio, eram principalmente "poderes angélicos"; ver Gregório, o Grande, *In Ezech.*, I, Homíl. III, 8, *PL*, LXXVI, 809 A, e F. van der Meer, *Maiestas Domini* (Cidade do Vaticano, 1938), 227 s. Sobre outras interpretações, ver Sauer, *Symbolik*, 134.

(56) Sobre um levantamento da tradição literária relativa aos quatro animais, ver Van der Meer, *Maiestas Domini*, 223 ss; ver também Ireneu, *Adversus haereses*, III, 11, 8.

(57) Sobre a oração "Deus, qui ad preadicandum aeterni regis (regni) evangelium Francorum (Romanum) imperium praeparasti", ver Gerd Tellenbach, *Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters* (S. -B. Heidelberg, 1934-5), Abh. 1, a cujos textos pode agora ser acrescentado o do século VIII, *Sacramentarium Pragense*, ed. Alban Dold e Leo Eizenhöfer (Texte und Arbeiten der Erzabtei Beuron, 1. Abt., Heft 38-42; Beuron, 1949), II, 137*, n. 246, 4. Ver também Hans Hirsch, "Der mittelalterliche Kaisergedanke in den liturgischen Gebeten", *MÖIG*, XLIV (1930), 9 ss, contra quem C. Erdmann, "Der Heidenkrieg in der Liturgie und die Kaiserkrönung Ottos I", *MÖIG*, XLVI (1932), 129-42 (também *Ideenwelt*, 19 s, nn. 6-7), enfatiza que a *praedicatio evangelii* era tarefa de todo rei cristão, e não só do imperador romano. Ver, e. g., as aclamações ao rei Recaredo (Terceiro Concílio de Toledo, em 589): "Ipse mereatur veraciter apostolicum meritum, qui apostolicum implevit officium"; *PL*, LXXXIV, 345 CD. Sobre a ideologia missionária no reinado dos otonianos, ver Joseph Kirchberg, *Kaiseridee und Mission unter den Sachsenkaisern und den ersten Saliern von Otto I. bis Heinrich III.* (Historische Studien, 259 [Berlim, 1934]); também M. Bünding, *Das Imperium Christianum und die deutschen Ostkriege vom zehnten bis zum zwölften Jahrhundert* (Historische Studien, 366 [Berlim, 1940]). Sobre a oração nas *Ordines* da Coroação, ver, e. g., Schramm, "Die Ordines der mittelalterlichen Kaiserkrönung", *ArchUF*, XI (1929), 371, e "Die Krönung bei den Westfranken und Angelsachsen von 878 bis um 1000", *ZfRG*, kan. Abt., XXIII (1934), 220; Paul L. Ward, "An early version of the anglo-saxon coronation ceremony", *EHR*, LVII (1942), 360.

(58) Discuto esses problemas em separado.

(59) As três representações desse tipo (Bíblia viviana, Bíblia de Grandval e Bíblia de San Paolo) foram cuidadosamente analisadas por J. Croquison, "Une vision eschatologique corolingienne", *Cahiers archéologiques*, IV (1949), 10-129, com bibliografia completa (ver p. 116 s, sobre *Caelus*), cuja identificação do homem barbado no trono com João Evangelista é instigante, mas não totalmente convincente.

(60) Bede, *De Tabernaculo*, *PL*, XCI, 447 AB: "Intra hoc velum templi posita est arca testamenti; quia mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, qui solus paternorum est conscius arcanorum, [...] super coelos coelorum ascendens (ver nn. 72 ss, adiante), sedet ad dexteram Patris. Hoc velo sanctuarium et sanctuarii sancturaria dividuntur; quoniam Ecclesia, quae ex angelis sanctis et hominibus constat, partim adhuc peregrinatur in infimis, partim in aeterna patria regnat in supernis".

(61) Grabar, *L'Empéreur*, lâm. XXIII, 1, e p. 60.

(62) O *Gospel of Peter*, c. 40 (ver nn. 79 ss, adiante) ed. Léon Vaganay (Paris, 1930), 298 ss, é conclusivo quanto aos paralelos, a maioria dos quais já foram enumerados por H. B. Swete, Εὐγγέλιον κατά Πέτρν: *The Ahmim fragment of the apocryphal Gospel of St. Peter* (Londres, 1983), p. 18, n. 2. Ver H. L. Strack e P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Munique, 1928), IV, 888, sobre Rabbi El'azar, segundo o qual, o primeiro homem se estendia da terra até o céu, mas "na medida em que pecou, o Santíssimo [...] colocou sua mão sobre ele e o fez pequeno". Uma vez que Cristo desfez o pecado de Adão, é lógico que o novo Messias deve ter tido novamente o tamanho original de Adão, e a tradição rabínica afirmava que "o tempo messiânico restabelecerá aos israelitas mais que a estatura gigante". Ver também Strack-Billerbeck, IV, 947 s, sobre material adicional; cf. III, 851.

(63) Sobre o *gigas geminae substantiae*, ver n. 19; ver também Justino, *Apologia*, I, 54, que afirma que o mito pagão sobre Héracles foi inteiramente roubado de Salmos 18, 5, embora, de fato, o versículo se referisse a Cristo. Sobre a interpretação do salmo no sentido de Ascensão e Ressurreição, ver Dölger, *Sonne der Gerechtigkeit*, 102 ss, e *Sol Salutis*, 217 s; também Pseudo-Bede, *In Psalmorum librum exegesis*, XVIII, *PL*, XCIII, 581 D. Ver, além disso, Hubert Schrade, "Zur Ikonographie der Himmel-fahrt Christi", *Bibliothek Warburg: Vorträge 1928-29* (Leipzig, 1930), 119 s, e *Ikonographie der christlichen Kunst: Die Auferstehung Christi* (Berlim e Leipzig, 1932), 39; também Helena Gutberlet, *Die Himmelfahrt Christi in der bildenden Kunst* (Estrasburgo, 1934), 70 s.

(64) Cirilo de Jerusalém, *Catechesis*, XII, 1, *PGr*, XXXIII, 726: "[...][*κεφαλὴν μετὰ τῶν ποδῶν μεταλάβωμεν· κεφαλῆς μὲν τῆς θεότητος νοουμένης, ποδῶν δὲ τῆς ἀνθρωπότητος ἐκλαμβανομένης.*]." A passagem pode refletir *Odes of Solomon*, XLII, 13; ver Rendel Harris e Alphonse Mingana, *The odes and psalms of Solomon* (Manchester, 1920), II, 55 s. Pseudo-Crisóstomo, *In Pascha*, II, *PGr*, LIX, 728, vê, em "cabeça e pés" de Êxodo 12, 9, uma alusão aos dois Adventos de Cristo. Bede, *In Exodum*, c. 12, *PL*, XCI, 306 D, não parece conhecer essa exegese, mas interpreta "cabeça e pés" como *Christus cum duabus legibus*.

(65) Andrés de Cesaréia, *In Apocalypsim* (sobre I, 15), *PGr*, CVI, 229 A, referindo-se a Gregório de Nazianzo: *ποδεσ γαρ αντου η σαρξ;* Aretas de Cesaréia, *Comm. in Apoc.* (sobre I, 15), *ibid.*, 519 AB. Ver, sobre o século XII, Michael Acominatos, *Comment. in Apocalypsim*, ed. Dyovouriotis, em 'Ε*πετερις εταιρειας βυζαντινων σπουδων*, V (1928), 24, 19; *νοήσωμεν πόδας τὴν διὰ σαρκὸς ἐπιδημιαν*. Ver, sobre o Ocidente, e. g., Haymon de Halberstadt, *PL*, CXVII, 956 B: "[pedes] aliquando significant stabilitatem aeternitatis, aliquando vero humanitatem per quam ad nos venit cognitio divinitatis, aliquando praedicatores". Sobre os pés como *praedicatores*, ver também Vitorino de Pettau, *In Apocal.*, *PL*, V, 319. Ver, além disso, R. J. H. Jenkins e C. A. Mango, em *Dumbarton Oaks Papers*, IX-X (1956), 132, n. 52.

(66) Agostinho, *Enarrationes in Psalmos*, XCI, 11, *PL*, XXXVII, 1178: "O Christe, qui in coelis sedes ad dexteram Patris, sed pedibus tuis et membris tuis laboras in terra".

(67) Sobre o *tabernaculum* (*σκηνή, σκῆνος*) no sentido figurado, ver 2 Cor 5, 4 e 2 Pd 1, 13. A carne humana enquanto "tabernáculo da alma" possui antecedentes filosóficos; ver Delatte, *Traités de la royauté*, 181; cf. Kantorowicz, "Deus per naturam", 270, n. 56.

(68) Agostinho, *op. cit.*, XC, 5, *PL*, XXXVII, 1163: "Tabernaculum Dei caro est. In carne inhabitavit Verbum, et caro facta est tabernaculum Deo: *in* ipso *tabernaculo Imperator militavit* pro nobis [...] Longe est super omnes coelos, sed pedes habet in terra: caput in coelo est, corpus in terra [...] Sed ne putemus quia separatum est caput a corpore: discretum est enim locis, sed iunctum est affectu". O título *imperator* para Cristo é menos encontrado que *rex*, embora seja naturalmente bem conhecido, principalmente na cristandade primitiva; ver, e. g., Erik Peterson, "Christus als imperator", em seu *Theologische Traktate* (Munique, 1951), 151-64, citando também passagens de Agostinho, embora não a mencionada aqui. O título é encontrado com os juristas poste-

riores; ver, e. g., a Summa *Inperatorie maiestati*: " [...] inperator noster, Christus Jesus, ventis imperans et mari [...]". Ver Stephan Kuttner, *Repertorium der Kanonistik* (Studi e Testi, 71; Vaticano, 1937), 179 s; S. Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato* (Milão, 1951), 112 s, n. 3.

(69) Pseudo-Beda, *In Psalmos*, XC, *PL*, XCIII, 975 C-976 B; Anselmo de Laon [falsamente chamado Walafrid Strabo], *Glossa ordinaria*, Salmo XC, *PL*, CXIII, 999; *Canterbury Psalter*, fols. 163v-164r, ed. M. R. James (Londres, 1935); Pedro Lombardo, *Comm. in Psalmos*, XC, 10 (cf. titulus), *PL*, CXCI, 852 C (cf. 847 D).

(70) Ver Grabar, *L'Empéreur*, 237 ss; e, sobre o Ocidente na era carolíngia, também Josef Deér, "Ein Doppelbildnis Karls des Grossen", *Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie*, II (1953), 103-56, esp. 118 ss. No *Utrecht Psalter*, fol. 53v, ed. E. T. DeWald (Princeton, [1932]), a ilustração do salmo 90 mostra Cristo não só pisando leão e víbora, mas também recebendo uma coroa.

(71) Sobre o Novo Batistério em Ravena, ver Grabar, *op. cit.*, lâm. XXVII, 1, e sobre a representação no Palácio Arquiepiscopal, J. Wilpert, *Die römischen Mosaiken und Malereien* (Friburgo, 1917), I, lâm. 89, e p. 47. Sobre as *fibula*, ver cap. 7, n. 341, adiante. Sobre "deuses de uniforme", ver, por enquanto, R. Paribeni, "Divinità straniere in abito militare romano", *Bulletin de la société archéologique d'Alexandrie*, XIII (1910), 177-83, e também E. Breccia, *ibid.*, XVII (1919-20), 184 ss; existem muitos documentos a serem acrescentados. Ver, a esse respeito, também A. D. Nock, "Studies in the Graeco-Roman beliefs of the Empire", *Journal of Hellenic Studies*, XLV (1925), 93, sobre o título *augustus* de deuses, que foi transmitido para a era cristã; ver, e. g., Pedro Crisólogo, *Sermo CXXX*, *PL*, LII, 557 B: *augusta Trinitas*.

(72) Ver E. G. Millar, *English illuminated manuscripts* (Paris e Bruxelas, 1926), lâm. 13a (e p. 73), sobre o Missal de Robert de Jumièges, e lâm. 29a, sobre um livro de tropos do século XI; sobre os evangelhos de Bernward, ver Gutberlet, lâm. XXIX; Schrade, "Ikonographie der Himmelfahrt", lâm. XV, fig. 30; e, sobre os evangelhos da Biblioteca Morgan de St. Bertin (MS 333), Schapiro, "Disappearing Christ", 147. Sobre o novo tipo em geral, ver Gutberlet, 243 ss; Schrade, 165 ss; Schapiro, 140 ss. Estou em grande débito com o professor Erwin Panofsky que sugeriu a combinação entre esse tipo de Ascensão e a iluminura de Reichenau.

(73) Goldschmidt, *German Illuminations*, II, lâm. 40 B; ver também Stephan Beissel, *Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters* (Stimmen aus Maria-Laach, 92-3, Friburgo, 1906), 218.

(74) Gutberlet, lâm. XXIX; Schrade, "Ikonographie der Himmelfahrt", lâm. XV, 30 (ver n. 72, acima).

(75) Schrade, *op. cit.*, 166.

(76) Agostinho, *Enarrat.*, Salmo CIX, 7, *PL*, XXXVII, 1450: "in eadem [carne] ascendit in coelum et sedet ad dexteram Patris". Ou seja, Cristo, que reina junto com o Pai desde a Eternidade e como Deus, senta-se à mão direita do Pai *como homem*, o que muitas vezes se esquece; ver Jungmann, "Die Abwehr des germanischen Arianismus", 75, n. 8. O mais importante, a esse respeito, é Helinand de Froidmont (fim do século XII) que, citando Léo, o Grande, afirma: "Christus ascendens in altum, miro modo, ut ait Leo papa,

factus est divinitate praesentior, et humanitate longinquior". *PL*, CCXII, 605 D, citado por Schrade, *op. cit.*, 177.

(77) O Cerimonial da Coroação de c. 961 não menciona unção das mãos; ver Schramm, "Die Krönung in Deutschland bis zum Beginn des Salischen Hauses", *ZfRG*, kan. Abt., XXIV (1935), 254 s e 315, § 12; a unção das mãos foi introduzida mais tarde (Schramm, 255 e 328, § 12a), e somente para as coroações em Aachen; a coroação imperial romana não tinha nenhuma forma de unção de mãos, e esta tampouco era habitual na França antes do século XIV; ver Schramm, *Der König von Frankreich* (Weimar, 1939), 157, nos. 5-6.

(78) Assim como na Bíblia de San Paolo; a interpretação de W. Köhler, *Die karolingischen Miniaturen* (Berlim, 1930-33), I, 141, para o qual os animais estão rasgando o véu, é difícil de aceitar.

(79) *Gospel of Peter*, 36-40, ed. Vaganay, 294 ss; n. 62, acima.

(80) Sobre a influência do evangelho de Pedro, ver Vaganay, 162 ss, que não leva em consideração, contudo, as obras de arte.

(81) Gutberlet, *Himmelfahrt*, 226, não exclui a possibilidade de uma influência do evangelho de Pedro até mesmo no início do século XII. Talvez seja possível uma influência em tempos bem remotos (ver Dölger, *Sol Salutis*, 212 ss; Kantorowicz, "The King's Advent", *Art Bulletin*, XXVI [1944], 226), embora o Apocalipse de Pedro, provavelmente, fosse mais influente que o evangelho; mas, na ausência de evidência adicional e convincente, não se pode supor influência — pelo menos direta — em tempos posteriores.

(82) O esquema é bastante óbvio, e. g., na Bíblia de San Paolo, f. 115; Van der Meer, *Maiestas Domini*, 336 s, fig. 78; ver também 147 ss (fig. 34), 287 s (fig. 67), sobre o Apocalipse de Trier.

(83) Schramm, *Die deutschen Kaiser*, figs. 26, 29a-b, e também fig. 28.

(84) *MGH, Epp.*, IV, 503, 3 ss: " [...] tu [rex mi] es in vice illius [Dei regis tui] [...] et episcopus est in secundo loco, in vice Christi tantum est". M. Buchner, em *Hist. Jhb.*, LV (1935), 604, afirma sem provas que a carta de Cathwulf é uma ficção do século IX. Não há qualquer motivo para essa afirmação, mas, mesmo correta, faria pouca diferença: o desconhecido Cathwulf seria substituído pelo também desconhecido autor contemporâneo de um "exercício escolar" que (e isso é tudo o que importa) espelhava o assim chamado "Ambrosiastro"; ver Williams, *Norman Anonymous*, 175 ss. Ver cap. 4, n. 12, adiante, sobre Ambrosiastro no Direito Canônico.

(85) É claro que é impossível dizer se é a Mão de Deus espichando-se do céu (Beissel, *Evangelienbücher*, 211) ou se a do Filho. O nimbo em cruz que circunda a mão, contudo, é um aspecto bastante sugestivo, uma vez que é muito raro nesse período, ainda que muito comum na Baixa Idade Média. Parece não haver mais que três exemplos anteriores: uma placa de marfim do século X (Goldschmidt, *Elfenbeine*, II, lâm. IX, 24b: Incredulidade de Tomás); um antifonário de Prüm, do mesmo século (Paris, Bibl. Nat., MS. lat. 9448, fol. 10v: Santo Estêvão na Sinagoga); e o Apocalipse de Bamberg, de c. 1000-10 (Bamberg, Staatsbibl., MS 140, fol. 24v, ed. H. Wölfflin, 1921, lâm. 24: Ap. 9, 13). A esses pode-se acrescentar, como definitivamente o mais antigo, uma representação da Mão *sobre* a Cruz na Bíblia de Carlos, o Calvo (Bibl. Nat., MS. lat. 1, fol. 317ro, ver W. Köhler, *Die Schule von Tours* [1930], lâm. 89, fig. n: a Mão na vertical ladeada por

dois anjos). Seja como for, nesses casos, não está de forma alguma claro se a mão é de Deus ou de Cristo. Seja qual for, o interesse principal consiste no fato em si de que o símbolo de Cristo começa a ser passado para Deus Pai, uma característica impossível para a iconografia bizantina do período, especialmente em cenas de coroação. Em sentido inverso, Cristo como coroador, é muito comum; ver, e. g., o Sacramentário do Imperador Henrique II, em Schramm, *Die deutschen Kaiser*, fig. 85a; e, quanto a Bizâncio, Grabar, *L'Empéreur*, lâm. XIX, 1-2, e também (fig. 12, adiante; ver n. 61) o triunfo de Basílio II. Nos evangelhos de Aachen, onde a figura inteira de Cristo dificilmente poderia ter sido representada, a mão com auréola em cruz, portanto, parece supor a fórmula abreviada do Cristo Coroante.

(86) Esse problema não precisa de investigação detalhada, embora Georg Schreiber, *Gemeinschaften des Mittelalters* (Münster, 1948), reiteradamente o mencione; ver também Hallinger, *DA*, X, 430 s. É claro que Jungmann (n. 76, acima), especialmente em seu livro fundamental, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (Liturgiegeschichtliche Forschungen, 7-8; Münster, 1925), tem plena consciência do problema geral, mas não parece ter abordado especificamente a devoção monástica.

(87) Ver, aqui, cap. 4, pp. 73 s.

(88) Não se pretende aqui discutir em detalhe a função ou origem da auréola; ver o livro-padrão sobre o assunto, A. Krücke, *Der Nimbus und verwandte Attribute in der frühchristlichen Kunst* (Strassburg, 1905) e K. Keyssner, "Nimbus", *RE*, XXXIII (1936), 591 ss, esp. §§ 18, 24, cols. 611, 622. Ver *Notitia Dignitatum*, ed. Seeck (Berlim, 1876), e. g., 108 (*Italia, Illyricum, Africa*), 101 (*Felicitas, Virtus, Scientia militaris*), 102 (as Quatro Estações, com *Autumnus* [!] aureolada com cruz); sobre as Estações aureoladas, ver George M. A. Hanfmann, *The Season Sarcophagus in Dumbarton Oaks* (Dumbarton Oaks Studies, II, Cambridge, Mass., 1951), I, 266; II, 115, n. 29, 3; também 45, 46, 48, 52 e *passim*.

(89) A expressão "França Eterna" não parece anterior ao século XVI, e pode-se indagar se não foi transmitida de "Roma Eterna", tal como a noção *Roma communis patria* foi transferida, no século XIII, para a França: "corona regni [Franciae] est communis patria". Ver Gaines Post, "Two notes", *Traditio*, IX, 288 ss (n. 44), também 301.

(90) Sobre alguns comentários a respeito de um tema relacionado, ver meu comentário "Συνθρονοσ Δικη", *American Journal of Archaeology*, LVII (1953), 65-70.

(91) Sobre a auréola imperial, ver, sobretudo, Alföldi, "Insignien und Tracht der römischen Kaiser", *RM*, L (1935), 139 ss. Ver também H. U. Instinsky, "Kaiser und Ewigkeit", *Hermes*, LXXVII (1942), 313-55; Treitinger, *Oström. Reichsidee*, 122, n. 372. A arte bizantina, praticamente sem exceções, representava o imperador adornado com a auréola — mesmo quando ele é mostrado em prostração diante de um grupo de santos similarmente aureolados; cf. Paul Buberl, *Die Miniaturhandschriften der Nationalbibliothek* (Denkschriften der Wiener Akademie, LX, 2, Viena, 1917), 6, lâm. IV, fig. 7.

(92) Sua veneração normalmente é vinculada à de sua mãe, santa Helena; suas imagens e nomes aparecem até em hóstias; ver Carl Maria Kaufmann, "Konstantin und Helena auf einem griechischen Hostienstempel", *Oriens Christianus*, N. S. IV (1915), 85-7.

(93) Ver J. B. Bury, *The Constitution of the later Roman Empire* (Cambridge, 1910), 24; também F. Dölger, em *Byz. Zs.*, XXXVI (1936), 129 ss. Sem dúvida, considerações similares foram eficazes na Hungria, quando Maria, filha de Luís, o Grande (1342-82), assumiu o título de "Rei" ("quae quidem Maria appellabatur *Rex Hungariae*") e foi coroada como "Rei" (*coronata fuit in regem*); só depois de seu casamento com Sigismundo ela aceitou o título de *regina*; ver Du Cange, *Glossarium*, s. v. "rex". Já no século XVIII, os húngaros entusiasmados aclamaram sua rainha *Moriamur pro rege nostro Maria Theresia*. O conceito peculiarmente abstrato da "Coroa da Hungria" pode ter produzido também o caráter abstrato do título; quanto à vasta literatura sobre a *Sacra Corona* húngara, ver Patrick J. Kelleher, *The Holy Crown of Hungary* (Documentos e monografias da Academia Americana em Roma, XIII [Roma, 1951], e, em geral, Fritz Hartung, *Die Krone als Symbol der monarchischen Herrschaft im ausgehenden Mittelalter* (Abh. Berl. Akad., 1940, n. 13 [1941]), 35 ss. Distorcendo a afirmação de são Jerônimo, *In divinitate nullus est sexus*, poder-se-ia dizer também que *In corpore politico nullus est sexus*: Galieno, que conferia a seu corpo suprapessoal a insígnia de Ceres, mandou cunhar moedas com a legenda *Galliena Augusta*; ver A. Alföldi, "Zur Kenntnis der Zeit der römischen Soldatenkaiser", *Zeitschrift für Numismatik*, XXXVIII (1928), 174 ss.

(94) Ver *PL*, CV, 988; Kantorowicz, *Laudes*, 69, n. 15. Sobre Luís, o Piedoso, aureolado, ver Schramm, *Die deutschen Kaiser*, lâm. 15a-b, onde a auréola possui a inscrição: *Christe, corona tu Hludovvicum* (Schramm, 171). Representações carolíngias de monarcas adornados com um nimbo não são muito raras. Os mosaicos de Carlos Magno na igreja lateranense e na de S. Susana, em Roma, mostravam a auréola quadrada; ver G. B. Ladner, *I ritratti dei papi nell'antichità e nel medioevo* (Vaticano, 1941), I, 114s, 127. O mais impressionante é o rei aureolado no fragmento sacramentário do MS lat. 1141, da Biblioteca Nacional, no qual A. M. Friend, "Two manuscripts of the School of St. Denis", *Speculum*, I (1926), 59-70, esp. 64 s, identificou Carlos, o Calvo, ao passo que J. Croquison, "Le 'Sacramentaire Charlemagne'", *Cahiers archéologiques*, VI (1952), 55-71, interpreta o quadro como um jovem Carlos Magno entre são Gelásio e são Gregório; ver meus comentários sobre "The carolingian king in the Bible of San Paolo fuori le Mura", *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr.* (Princeton, 1955), 298 ss. Também Schramm, *op. cit.*, fig. 67 (e p. 85, e também 192); Hermann Beenken, *Romanische Skulptur in Deutschland* (Leipzig, 1924), 76 s, lâm. 38a.

(95) Gregório VII, *Regist.*, II, 55a, § 23, ed. Caspar, 207. cf. 560, n. 1; também Hinschius, *Decret. Ps. Isid.*, 666. Julia Gauss, "Die *Dictatus*-Thesen Gregors VII. als Unionsforderungen", *ZfRG*, kan. Abt., XXIX (1940), 1-115, uma tese superelaborada, mas que chamou atenção para diversos itens interessantes da rivalidade bizantino-papal que merecem estudos específicos.

(96) Pedro Damião, *Liber gratissimus*, c. 10, *MGH*, *LdL*, I, 31, 29: "Aliud namque est ex vitae meritis sanctum esse, aliud ex ministerio conditionis dici"; e, de modo bastante similar ao Anônimo, que parece, em outros pontos, ter emprestado de Damião, *ibid.*, 31, 9 ss: "licet persona [...] indigna, officium tamen [...] bonum"; ver n. 25.

(97) G. B. Ladner, "The so-called Square Numbus", *Mediaeval Studies*, III (1941), 15-45, especialmente as listas, 38 ss, que mostram que o nimbo quadrado referia-se, com muita freqüência, apenas ao cargo e não à pessoa.

(98) Franz Dölger, "Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LVI (1937), 1-42, esp. 24 ss; também *Byzanz und die europäische Staatenwelt* (Ettal, 1953), 93 ss.

(99) William Hammer, "The Concept of the New or Second Rome in the Middle Ages", *Speculum*, XIX (1944), 50-62; *ibid.*, 53, n. 6, sobre o *Versus Romae*, do qual citei os versos 4 s, 9 s: "Deseruere tui tanto te tempore reges,/ Cessit et ad Graecos nomen honosque tuus [...]/ Constantinopolis flores nova Roma vocatur/ Moribus et muris, Roma vetusta, cadis. [...]

O palíndromo (verso 12 dos 24 do poema) é o eixo do poema. O jogo *Roma-Amor* é muito antigo. É encontrado, na verdade, em moedas do período constantiniano que trazem a inscrição ΕΡΩΣ; ver H. Dressel, "Numismatische Analekten", *Zeitschrift für Numismatik*, XXIII (1900), 36 ss.

(100) Em relação a Aachen, ver Hammer, *op. cit.*, 56; R. Krautheimer, "The Carolingian Revival of Early Christian Architecture", *Art Bulletin*, XXIV (1942), 30 ss, 34 ss; Kantorowicz, *Laudes*, 63, onde a idéia de Aachen é interpretada como anti-romana e, ao mesmo tempo, antibizantina. Observações similares foram sugeridas, de forma independente, por C. Erdmann, "Das ottonische Reich als Imperium Romanum", *DA*, VI (1943), 418 s, e, em uma base mais ampla, *Ideenwelt*, 22 ss ("Die nicht-römische Kaiseridee").

(101) Ver Hammer, *op. cit.*, 62, sobre essa e diversas expressões similares.

(102) Sobre os títulos *novus*, ver A. D. Nock, "Notes on Rulercult", *Journal of Hellenic Studies*, XLVIII (1928), 35 ss. Não havia razão para que existisse apenas uma reencarnação do protótipo de cada vez; os imperadores Heráclio pai e filho, e. g., foram aclamados como "novos Constantinos" (*Κωνσταντινων των νεων... πολλα τα ετη*); ver Henri Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure* (Paris, 1922), Fasc. I, 21 s, n^os^. 79, 80. Ver, sobre exemplos carolíngios e outros, Kantorowicz, *Laudes*, 57, n. 148, e 69, n. 15.

(103) Sobre a descida da Jerusalém Celestial na dedicatória de uma igreja, ver o hino *Urbs beata Hierusalem dicta pacis visio* em sua forma original, contendo o verso *Nova veniens e caelo* [...]: ver C. Blume, *Analecta hymnica medii aevi*, LI (1908), 110. Sobre os "melhoramentos" deturpantes desse hino pela Igreja pós-católico-romana, ver A. L. Mayer, "Renaissance, Humanismus und Liturgie", *JLW*, XIV (1938), 166 s; também as críticas de X. Schmid, "De Breviario Romano reformando commentatio", *Ephemerides Liturgicae*, XLIII (1929), 308 ss. O hino, por acaso, também tinha suas ancoragens políticas; o medalhão de certo imperador "Otto", soldado em um prato litúrgico, traz a legenda *Jerusalem visio pacis*; ver Schramm, "Die Magdeburger Patene mit dem Bilde Ottos des Grossen", *Thüringisch-Sächsische Zeitschrift für Geschichte und Kunst*, XVII (1928); também Gerd Tellenbach, *Die Entstehung des Deutschen Reiches* (Munique, 1946), lâm. IX (ao lado da p. 128). Sobre as manifestações da Jerusalém atemporal na terra, ver também Kantorowicz, "The King's Advent", 209 s.

(104) Para uma discussão mais ampla desse tema, ver aqui cap. 6.

(105) O sermão, legado apenas em latim, encontra-se no *Opus imperfectum in Matthaeum* (*PGr*, LVI, 836), atribuído a João Crisóstomo, do qual Tomás de Aquino teria dito preferir sua posse à de toda a cidade de Paris; cf. Oldradus de Ponte, *Consilia*,

LXXXIV, n. 1 (Veneza, 1571), fol. 31^v^: "Et narratur quod beatus Thomas dixit, quod magis vellet habere Chrysostomum super Mattheum, quam civitatem Parisii. Expedit enim cuilibet studioso habere multos libros". Ver, sobre a obra em si, G. Morin, "Quelques aperçus nouveaux sur l'Opus imperfectum in Matthaeum", *Rev. bénéd.*, XXXVII (1925), 239-62 (também *ibid.*, LIV [1942], 9 ss), que sugere, como local de origem, Ravena, ou pelo menos certo local no norte da Itália; cf. K. Jordan, "Der Kaisergedanke in Ravenna zur Zeit Heinrichs IV", *DA*, II (1938), 111 ss. A homilia do Domingo de Ramos de Elfric, aliás uma paráfrase da *Opus imperfectum*, não contém a passagem aqui citada; ver a edição de Elfric por Benjamin Thorpe (Londres, 1844), I, 206 ss. O jumento é mencionado com bastante freqüência nos escritos da Patrística. Efrém, e. g., admite que o jumento e sua fêmea ofereçam aclamações em louvor ao Rei do Céu; ver *In festum Epiphaniae hymnus*, II, 27, ed. T. J. Lamy (Mecheln, 1882), I, 23; também *Hymni de miraculis*, XIII, 6, ed. Lamy, II, 720, onde o jumento tem um duplo sentido: "Pullus durae cervicis portavit Dominum in figura, cor gentium portavit eum in veritate". Segundo lendas ulteriores, o animal sagrado morrera, em idade muito avançada e após longas migrações, em Verona, onde se desenvolveu um culto local; ver E. Staedler, "Uber das Eselsrelief am Dome zu Como: Ein Beitrag zur Überlieferung des *caput asininum*", *Theologische Quartalschrift*, CXXIII (1942), 177-88, com literatura completa; ver também Leclercq, "Âne", *DACL*, I, 2063 s; e, sobre o jumento com a jumenta em moedas romanas posteriores, A. Alföldi, "Asina: Eine dritte Gruppe heidnischer Neujahrsmünzen im spätantiken Rom", *Schweizerische Münzblätter*, II (1951), 57-66.

(106) *PGr*, LVI, 836: "Animal quidem postquam ingressum est in Jerusalem Judaeae, ad dominum suum remissum est, animalis autem prophetia in Judaea remansit. Nam de animali illo non hoc, quod videbatur, necessarium erat Christo, sed illud, quod intelligebatur, id est, non caro, sed ratio: ideoque caro remissa est, ratio autem retenta est".

4. *A REALEZA CENTRADA NA LEI* (pp. 72-124)

(1) Wipo, *Gesta Chuonradi*, c. 3, ed. Bresslau (*MGH, SS. rer. germ.*, 1915), 23: "Ad summam dignitatem pervenisti,/ vicarius es Christi./ Nemo nisi illius imitator/ verus est dominator". Cf. c. 5, p. 26, 18; também seu *Tetralogus*, verso 19, p. 76, 21, e versos 121 s, p. 79, 15 s, onde o imperador é chamado *alter post Christum* e *secundus post dominum caeli*. Ver cap. 3, n. 11, acima, sobre o Príncipe como *Deo secundus*.

(2) Pedro Damião, *Ep.*, VII, 2, *PL*, CXLIV, 436: "in rege suo vere Christus regnare cognoscitur".

(3) Deusdedit, *Collectio canonum*, IV, 92, ed. Victor Wolf von Glanvell, *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit* (Paderborn, 1905), I, 439; a passagem é citada também por seu contemporâneo Anselm de Lucca (c. 1083), *Coll. can.*, I, 79, ed. M. Thaner (Innsbruck, 1906-15), 52 s (*PL*, CXLIX, 489, enumerado I, 78). Sobre o discurso do papa em Ravena, em 877, ver Mansi, *Concilia*, XVII, App. 172; e também Bouquet, *Recueil*, VII, 695 C: "[...] unxit eum Dominus Deus [...] principem populi sui constituens ad imitationem scilicet [...] veri Regis Christi filii sui [...], ita ut, quod ipse [Christus] possidet per naturam, iste [imperator] consequeretur per gratiam". Ver também Schramm,

König von Frankreich, I, 40 e 45, II, 36, n. 3; Eichmann, *Kaiserkrönung*, I, 88. É bem provável que a passagem tivesse sido conhecida pelo Anônimo normando; ver Williams, *Norman Anonymous*, 57 s, n. 169; Kantorowicz, "Deus per naturam", 258.

(4) *MGH, LdL*, III, 669, 8 ss: "Ideo igitur consecrantur sacerdotes et reges et sanctificantur, ut [...] sancti sint, id est extra terram et extra mundum segregati, inter Deum et populum mediatores effecti, et in celis conversentur [Filipenses 3, 20] et in terris subditos moderentur". Ver Williams, *op. cit.*, 158 ss, e especialmente pp. 225 ss, a *Magna digressio de voce "sanctus"*, que explica essa passagem (e. g., "in Greca lingua quod dicitur *hagios* quasi extra terram esse significat"). Ver também Pierre de Blois: " [...] sanctus et christus Domini rex est nec in vacuum accepit [2 Cor 6, 1] unctionis regiae sacramentum"; *PL*, CCVII, 440; cf. Eichmann, *Kaiserkrönung*, I, 208, n. 74. Sobre locais correlatos, ver Philipp Oppenheim, "Die sakralen Momente in der deutschen Herrscherweihe bis zum Investiturstreit", *Ephemerides Liturgicae*, LVIII (1944), 46 s; também Leonid Arbusow, *Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter* (Bonn, 1951), 95, n. 60.

(5) Schramm, "Krönung in Deutschland", 320, § 19: " [...] quatenus mediator Dei et hominum te mediatorem cleri et plebis in hoc regni solio confirmet". Ver também 317, § 14: " [...] cum mundi Salvatore, cuius typum geris in nomine"; e 319, § 17: " [...] cum redemptore ac salvatore Iesu Christo, cuius nomen vicemque gestare crederis". Ver também Schramm, "Austausch", 425 ss, 450, sobre o rei como *sacerdotalis ministerii particeps*. A frase *personam Christi gerere* e seus equivalentes são os termos técnicos para "personificar, representar" e, nesse sentido, são utilizados também na encíclica *Mediator Dei*, do papa Pio XII, definindo o lugar do sacerdote na liturgia; ver Joseph Pascher, "Die Hierarchie in sakramentaler Symbolik", *Episcopus*, 278 ss. Não raro, o bispo, naturalmente, era chamado mediador entre rei e povo; ver, e. g., Hugo de Fleury, *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate*, I, c. 10, *MGH, LdL*, II, 477, 43 ss.

(6) Um exemplo notável é apresentado por Oto de Freising, *Gesta Friderici*, II, c. 3, ed. G. Waitz (*MGH, SS. rer. germ.*, 1912), 105, 7 ss, onde ele relata a dupla consagração em Aachen (9 de março de 1152), de um rei (Frederico I) e um bispo (Frederico de Munique): no mesmo dia, na mesma igreja, pelos mesmos oficiantes, foram ungidos dois *christi Domini*, ambos com o mesmo nome, de sorte que o próprio *summus rex et sacerdos* (isto é, Cristo) parecia estar presente àquela celebração. Cf. Arbusow, *Liturgie und Geschichtsschreibung*, 26 ss, que enfatiza corretamente que Oto de Freising estava sendo associado a um ideal de tempos passados.

(7) A fusão de *homo imago* (*vicarius*) *Dei* e *rex imago* (*vicarius*) *Dei*, já efetuada pelo assim chamado Ambrosiastro, tem uma história longa e complicada; ver Kantorowicz, "Deus per naturam", 264 ss e *passim*; a importância de Ambrosiastro para o desenvolvimento ulterior foi destacada por Berges, *Fürstenspiegel*, 26 s. Ver também G. B. Ladner, "The concept of the image in the greek fathers and the byzantine iconoclastic controversy", *Dumbarton Oaks Papers*, VII (1953), 1-34.

(8) Sobre a influência das *Ordines* de coroação na linguagem e pensamento, o Anônimo normando é o exemplo mais importante; ver *MGH, LdL*, III, 677 ss. Seria errado dizer que em sua brilhante pesquisa, Michele Maccarrone, *Vicarius Christi: Storia del titolo papale* (Lateranum, N. S., XVIII, Roma, 1952), tenha descurado a diferença entre as duas designações, mas ele mostrou-se indiferente às implicações históricas e a

um problema que, em outro contexto, Jungmann (cap. 3, n. 86) discutiu de modo tão perspicaz. O problema cristológico foi definitivamente visualizado, ainda que sem o objetivo de abordá-lo em detalhe, por Berges, *Fürstenspiegel*, 26 ss. Os textos sobre o *vicarius Dei* (*Christi*) reunidos por J. Rivière, *Le problème de l'église et de l'état au temps de Philippe le Bel* (Louvain, 1926), 435 ss, são discutidos no estudo abrangente de Maccarrone, que preenche também lacunas consideráveis do famoso estudo de A. von Harnack, *Christus praesens — Vicarius Christi* (S. B. Berlim, 1927, n. XXXIV), 415-46. Sobre as inter-relações entre cristologia e governo em épocas anteriores, ver G. H. Williams, "Christology and Church-State relations in the fourth century", *Church History*, XX (1951), n. 3, 3-33, e n. 4, 3-26.

(9) Entre os exemplos carolíngios coletados por Maccarrone, *op. cit.*, 79 s, existe apenas um relativo ao monarca como vigário de Cristo (Smaragdus, *Via regia*, c. 18, *PL*, CII, 958), embora outros possam ser encontrados (ver n. 3). A passagem do *vicarius Dei* para o *vicarius Christi* provavelmente deve ser buscada no final do século IX como conseqüência da clericalização do cargo real (*imitatio sacerdotii*, segundo Schramm, "Austausch", 404 s), da linguagem das *Ordines* e do espírito de devoção monástica.

(10) *De ordinando pontifice*, *MGH, LdL*, I, 14, 4: "Ubi enim inveniuntur imperatores locum Christi obtinere?".

(11) Pascher, "Die Hierarchie in sakramentaler Symbolik", 285 s; J. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, XV, 1-3 (Münster, 1926).

(12) Cf. c. 35, D. 3, *De penitencia* (C. 33, q. 3), ed. Friedberg, I, 1222: " [...] quos [sacerdotes] Christus vicarios suos in ecclesia constituit" (Hesych), ao que observa a *Glossa ordinaria*: "sacerdotes etiam simplices". Além disso, de Ambrosiastro, c. 19, C. 33, q. 5, ed. Friedberg, I, 1255 s: "Quasi ergo ante iudicem Christum, ita ante episcopum sit, quia vicarius Domini est [...]" Maccarrone, que cita essas passagens (*op. cit.*, 106), acrescenta também c. 13, C. 33, q. 5, Friedberg, 1254, uma passagem de Ambrosiastro, CVI, 17 (cf. Kantorowicz, "Deus per naturam", 265, n. 40), onde se afirma que o homem em geral tem "imperium Dei quasi vicarius eius", mas o *Decretum* omite a frase seguinte, "quia omnis rex Dei habet imaginem". As passagens são características do dogma de Ambrosiastro afirmando que o rei é o vigário de Deus, e o sacerdote o de Cristo. Na literatura canônica, Ambrosiastro mereceria uma investigação especial. No *Decretum*, Ambrosiastro é citado diversas vezes (ver Friedberg, p. xxxiv, s. v. Agostinho, *Questiones veteris et novi testamenti*; deve-se acrescentar, contudo, as citações [*ibid.*, p. xxxii] s. v. Ambrosius, *In S. Pauli epistolas*, uma vez que são também de Ambrosiastro; ver cap. 3, n. 24), e as anotações de Friedberg a essas passagens mostram que Ivo de Chartres, Anselm de Lucca, a *Collectio Caesaraugustana*, a *Collectio trium partium*, bem como Pedro Lombardo, direta ou indiretamente, citavam Ambrosiastro. Dessa forma, o Anônimo normando pode facilmente ter entrado em contato com os que escreviam por meio de fontes jurídicas e não literárias; cf. Williams, *Norman Anonymous*, 175 ss.

(13) Maccarrone, *op. cit.*, 106, n. 87; cf. 107, n. 89.

(14) Maccarrone, 119 ss.

(15) Maccarrone, 118 ss, 129 ss.

(16) Normalmente as referências são *D.* 35, 2, 1, 5 (*lex Falcidia*: "[...] quae Deo relinquuntur", ao que comenta a *Glossa ordinaria*: "celesti, idem in terreno"), *D.* 14, 2, 9 (*lex Rhodia de iactu*, onde o imperador diz de si mesmo: "Ego quidem mundi dominus") ou *C.* 7, 37, 3, 5 (*de quadriennii praescriptione*: " [...] nutu divino imperiales suscepimus infulas"), embora haja outros trechos também relevantes. Baldus, e. g., que também utiliza esses trechos, cita com bastante freqüência *Deus in terra* (*terris*) *Nov.* 105, 2, 4, dizendo que o imperador é o *lex animata*; ver, e. g., *Consilia*, I, 333, n. 1, fol. 105, além dos trechos citados por Gierke, *Gen. R.*, III, 563, n. 122. Outros trechos preferidos eram Sêneca, *De clementia*, I, 1, 2: "[Ego, Nero,] qui in terris deorum vice fungerer", uma passagem (embora sem citar exatamente essas palavras) utilizada por Frederico II, *Lib. aug.*, proêmio, ed. Cervone, 4, com o comentário de Marino de Caramanico, v. *Velut executores*; cf. A. Marongiu, "Concezione della sovranità ed assolutismo di Giustiniano e di Federico II", *Atti del Convegno Internazionale di Studi Federiciani* (Palermo, 1952), 43, n. 70, e "Note federiciane", *Studi Medievali*, XVIII (1952), 298. Também era citado Vegécio, *De re milit.*, 2, 5: " [...] nam imperator cum Augusti nomen accepit, tamquam praesenti et corporali deo est praestanda devotio"; ver, e. g., Andreas de Isérnia, sobre *Authentica "Habita"* (cf. *MGH*, *Const.*, I, 249, n. 178), n. 3, em *In usus feudorum commentaria* (Nápoles, 1571), fol. 318, e as passagens citadas por Gierke, *loc. cit.*, mas também João de Salisbury, *Policraticus*, IV, C. 1, e VI, C. 7, ed. Webb, I, 235 s, e II, 20. Pode-se encontrar uma série de passagens de fontes legais em M. A. Peregrino, *De privilegiis et iuribus fisci*, I, 2, n. 46, e I, 3, n. 2 (Veneza, 1587), pp. 26 e 52 (Veneza, 1611), fols. 7 e 14^v, em geral aplicada a reis que não reconhecem um superior; ver também Andreas de Isérnia, sobre *Feud.* II, 56 ("Quae sunt Regalia"), n. 63, fol. 301: "et dicitur 'nostri numinis', quia Imperator vel Rex in Regno dicitur habere numen divinum, quia est in terris sicut Deus in coelo, inde dicitur rescriptum suum coeleste oraculum [...]".

(17) Ver a passagem de Arnaldo de Villanova, em Carl Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, 4ª ed. (Tübingen, 1924), 211, n. 373.

(18) A passagem normalmente citada é *Nov.* 98, 2, 2: "hoc post deum communis omnibus pater (dicimus autem qui imperium habet) per legem [...] servet". Ver *Glos. ord.*, v. *Dicimus autem*; também Marino de Caramanico, sobre o *Lib. aug.*, I, 74, v. *Post Deum*, ed. Cervone, 134; também Andreas de Isérnia, sobre o *Lib. aug.*, proêmio, ed. Cervone, 6. "Rex est pater subiectorum in regno suo." Em seu comentário sobre o *Lib. aug.*, III, 26, Cervone, 355, Andreas afirma: "Princeps legislator, qui est lex animata in terris [...] est pater subiectorum", e refere-se a *C.* 3, 28, 34, 1: "Sed nos qui omnes subiectos nostros et filios et nepotes habere existimamus adfectione paterna et imitatione [...]". Sobre as origens da noção de "pai de seu povo", ver A. Alföldi, "Die Geburt tier kaiserlichen Bildsymbolik: 3. Parens patriae", *Museum Helveticum*, IX (1952), 204-43, e X (1953), 103-24.

(19) Embora o fato seja bem conhecido, ver, e. g., V. Leroquais, *Les sacramentaires et les missels manuscrits* (Paris, 1924), I, p. xxxvii, e lâm. 87, onde o "Rei da Glória" aparece como Deus Pai — o desenvolvimento em si e sua conexão com mudanças cristológicas não parece ter sido investigado.

(20) Para uma análise sucinta, porém profunda, do *Policraticus* e sua essência ontológica, ver Berges, *Fürstenspiegel*, 131-43, ao passo que W. Kleineke, *Englische Fürstenspiegel vom Policraticus Johanns von Salisbury bis zum Basilikon Doron König Jacobs I.* (Studien zur Englischen Philologie, Heft XC, Halle, 1937), 23-46, fica na superfície. O estudo mais recente de Hans Liebeschütz, *Mediaeval Humanism in the Life e Writings of John of Salisbury* (Studies of the Warburg Institute, XVII, Londres, 1950), mal toca nos problemas aqui discutidos. Sobre itens bibliográficos, ver Berges, *op. cit.*, 291-93, aos quais se devem acrescentar Fritz Schulz, "Bracton on Kingship", *EHR*, LX (1945), 164 ss, e o estudo de W. Ullmann, "The Influence of John of Salisbury on Mediaeval Italian Jurists", *EHR*, LIX (1944), 384-93; também Ullmann, *Lucas de Penna*, Índice, s. v. João de Salisbury; por meio de Lucas de Penna e Mateus de Afflictis, o *Policraticus*, principalmente os capítulos do Pseudo-Plutarco, exerceram considerável influência sobre juristas franceses posteriores; cf. sobre o problema de Plutarco, H. Liebeschütz, "John of Salisbury and Pseudo-Plutarch", *Warburg Journal*, VI (1943), 33-9, que, a meu ver, convincentemente, identifica o Pseudo-Plutarco com o próprio João; ver, contudo, A. Momigliano, "Notes on Petrarch, John of Salisbury e the *Institutio Traiani*", *ibid.*, XII (1949), 189 s. O modo como o velho e o novo interpenetraram-se no *Policraticus* foi demonstrado por John Dickinson, "The Mediaeval Conception of Kingship as Developed in the Policraticus of John of Salisbury", *Speculum*, I (1926), 307-37.

(21) A fórmula mais breve dessas metáforas, naturalmente, é a da *lex animata* e *iustitia animata*; ver adiante. Existem, contudo, expressões correlatas das quais Louis Robert, *Hellenica* (Paris, 1948), esp. vol. IV, fornece diversos exemplos oriundos de antigas inscrições de governadores, uma fonte das mais frutíferas também para o conhecimento do pensamento político na Idade Média; ver meu trabalho, citado anteriormente, cap. 3, n. 90.

(22) Honorius Augustod., *Elucidarium*, III, 19, *PL*, CLXII, 1150A.

(23) IV, C. 2, ed. Webb, I, 237: "Quid lex; et quod princeps, licet sit legis nexibus absolutus, legis tamen servus est et aequitatis, geritque personam publicam, et innocenter sanguinem fundit".

(24) Ullmann, "Influence of John of Salisbury", 389.

(25) *Policraticus*, IV, C. 2, ed. Webb, I, 238, 2 ss: " [...] dicitur absolutus, non quia ei iniqua liceant, sed quia is esse debet, qui non timore penae sed amore iustitiae aequitatem colat [...]".

(26) O trecho todo (p. 238) aborda os vários aspectos da *voluntas* e a distinção entre vontade privada e vontade pública.

(27) "Eius namque voluntas in his vim debet habere iudicii; et rectissime quod ei placet in talibus legis habet vigorem, eo quod ab aequitatis mente eius sententia non discordet [...] Judex etenim incorruptus est cuius sententia ex contemplatione assidua imago est aequitatis. Publicae ergo utilitatis minister et aequitatis servus est princeps, et in eo personam publicam gerit."

(28) A *lex digna* é citada, IV, C. 1, Webb, 237, 1 ss. Ver, adiante, *lex regia* e *lex digna*.

(29) Frederico II, ao publicar suas leis como imperador em seu reino, foi, de fato, o único monarca do século XIII que literalmente agiu de acordo com a nova máxima *Rex est imperator in regno suo*, ou suas equivalentes. Quanto ao desenvolvimento dessa

máxima no reino siciliano, ver o mais recente estudo de Francesco Calasso, *I glossatori e la teoria della sovranità* (2ª ed., Milão, 1951), que examina (26 ss) a literatura anterior, e (179 ss) reedita também o Prólogo do comentário de Marino de Caramanico sobre o *Liber augustalis*; ver também *Liber aug.*, ed. Cervone, pp. xxxiii-xl; é claro que as mesmas idéias foram desenvolvidas também no Prólogo da *Lectura* sobre o *Liber aug.*, de Andreas de Isérnia, ed. Cervone, pp. xvii-xxxii. O problema da origem dessa frase e de seus equivalentes foi, em grande parte, esclarecido por Sergio Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato* (Pubblicazioni dell' Università del Sacro Cuore, XXXVIII, Milão, 1951); ver, além disso, as importantíssimas contribuições (com base no material legal não utilizado por Mochi Onory) e correções feitas por Gaines Post, "Two Notes on Nationalism in the Middle Ages: II. Rex Imperator", *Traditio*, IX (1953), 296-320; também seu estudo, "Blessed Lady Spain — Vincentius Hispanus and Spanish National Imperialism in the Thirteenth Century", *Speculum*, XXIX (1954), 198-209.

(30) *Lib. aug.*, I, 31, ed. Cervone, 81 (esta edição é utilizada na explicação de todos os comentários); ver Huillard-Bréholles, IV, 33; também Theseider, *L'Idea imperiale* (cf. adiante, n. 44), 179.

(31) *Lib. aug.*, I, 38, Cervone, 85 s, sobre os cargos do *magister iustitiarius* e os juízes da *Magna Curia*. O preâmbulo dessa lei acompanha *C.* 1, 17, 2, 18; a última frase ("a qua [sc. Curia], velut a fonte rivuli, per regnum undique norma iustitiae derivetur") repete uma metáfora utilizada pelos juristas (ver *Erg. Bd.*, 84 s), e. g., por Placentino, Tomás de Capua, e também Bracton, que recorre a Azo, *Summa Institutionum*, em *Inst.* I, 1, rubr. (Lyon, 1530), fol. 268v, ed. Maitland, *Bracton and Azo* (ver n. 175, adiante), 18. Os juristas, contudo, afirmam: "Ex iustitia omnia iura emanant", o que implicaria que a *Magna Curia*, ou o próprio imperador (n. 133, adiante), personificava, por assim dizer, a *Iustitia*. Vale observar a medida em que a metáfora da *fons iustitiae* foi repetida nas teorias posteriores do absolutismo francês; ver William Farr Church, *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France* (Harvard Historical Studies, XLVII; Cambridge, 1941), 38, n. 50, também 53, n. 30 e *passim*.

(32) Sobre o *Lib. aug.*, I, 31, Cervone, 81; ver também (*ibid.*) a glosa de Marino de Caramanico: "et pulchra est haec constitutio, et continet ius commune".

(33) Mateus de Afflictis, *In Utriusque Siciliae Neapolisque sanctiones et constitutiones novissima praelectio* (Veneza, 1562), I, fol. 147r, sobre *Lib. aug.*, I, 31, rubr.: "Ista constitutio est multum elegans, et tota esset memoriae commendanda a iuvenibus, et continet ius commune". Cf. n. 32, acima.

(34) "Non sine grandi consilio et deliberatione perpensa condendae legis ius et imperium in Romanum Principem lege regia transtulere Quirites, ut ab eodem, qui commisso sibi Caesareae fortunae fastigio per potentiam populis imperabat, prodiret origo iustitiae, a quo eiusdem defensio procedebat. Ideoque convinci potest non tam utiliter quam necessario fuisse provisum, ut in eiusdem persona concurrentibus his duobus, iuris origine scilicet et tutela, ut a iustitia vigor et a vigore iustitia non abesset. Oportet igitur Caesarem fore iustitiae patrem et filium, dominum et ministrum: Patrem et dominum in edendo iustitiam et editam conservando, sic et in venerando iustitiam sit filius, et in ipsius copiam ministrando minister."

(35) Cf. *Quaestiones de iuris subtilitatibus*, I, 16, ed. H. Fitting (Berlim, 1894), 56: "Qui enim nomen gerit inperii, gerere debet auctoritate quoque eiusdem, qua tuenda sunt eadem iura, que sunt ab ea profecta". Quanto à autoria (provavelmente Placentino) desse tratado do século XII, ver n. 57, adiante. A passagem é transcrita também por Sergio Mochi Onory e Gianluigi Barni, *La crisi del Sacro Romano Impero: Documenti* (Milão, 1951), 150, onde figura como obra de um autor anônimo.

(36) O Direito Romano era influente, não só com respeito ao *lex regia* e os Quirites. Sobre *vigor* e *iustitia*, ver *C.* 10, 1, 5, 2, inclusive a *Glos. ord.* sobre esse parágrafo, v. *vigorem*: "id est principem, qui est vigor iustitiae, unde dicitur lex animata (= *Nov.* 105)". Esta permaneceu a interpretação-padrão; ver, e. g., Andreas de Barulo, sobre *C.* 10, 1, 5, n. 5 (*Commentaria super tribus libris Codicis*, Veneza, 1601), p. 6: "Imperator est vigor iustitiae [...] (referência a *Nov.* 105), ubi dicitur lex animata. Et iura dicuntur ab eo oriri [...] et in pectore suo esse [...] Et pater est legum [...]". É a essa lei que o *Liber augustalis* se refere, em lugar do famoso dito de que a *voluntas legis* do Príncipe *habet vigorem*.

(37) Quanto ao *pater legis*, ver *Nov.* 12, 4: " [...] aestimavimus recte se habere nos tamquam legis patres" (o plural é majestático), inclusive a *Glos. ord.*, v. *Patres*: "Nota imperatorem vocari patrem legis, unde et leges sunt ei subiectae", novamente seguida (ver n. 36, acima) de uma alegação da *Nov.* 105 (o imperador como *lex animata*). A expressão *pater legis* era constantemente mencionada pelos glosadores; ver, e. g., *Glos. ord.* sobre *Nov.* 99, 2, v. *Dicimus autem*, bem como n. 38, adiante. Sobre *Iustitia* como *mater iuris*, ver, por exemplo, *Glos. ord.* sobre *D.* 1, 1, 1, também nn. 60, 69, adiante; mas a imagem foi constantemente repetida; ver, e. g., Ullmann, "Baldus", 389, n. 9. Sobre *minister et filius*, ver *Glos. ord.* sobre *D.* 1, 1, 1, v. *Et iure*: "ius iustitiam prosequitur ut minister vel filius".

(38) Mateus de Afflictis, sobre *Lib. aug.*, I, 31, n. 8, fol. 147v: "exemplo Dei patris et filii, ut patet in psal. LXXI: 'Deus iudicium tuum regi da et iustitiam tuam filio regis'. Et ideo dicitur [imperator] *lex animata in terris*, ut in Auth. de consulibus. §. fin. [= *Nov.* 105, 2, 4], *et pater legum*, ut in Authen. de fide instrum. in princ. [= *Nov.* 73, pref., na verdade uma alegação errônea; ver *Nov.* 12, 4, e n. 37, acima]".

(39) A. L. Mayer (ver n. seguinte), p. 65, cita o *susceptaculum* para o imperador Henrique II, de Froumund de Tegernsee: *filius ecclesie... pater aecclesie*; cf. *Die Tegernseer Briefsammlung*, ed. Karl Strecker (*MGH, Epist. sel.*, III; Berlim, 1925), n. XX, p. 57; além de uma inscrição tumular para um certo conde Teobaldo, de um manuscrito de Zurique (C. 58/275, fol. 8v): *Ecclesiae matris filius, immo Pater.* Parece mais provável que os prelados também fossem louvados como *filius Ecclesiae* e, ao mesmo tempo, como *pater ecclesiae*, ou seja, pai de sua própria prebenda ou igreja.

(40) O abundante material para essa antífrase foi criteriosamente coletado e estudado por Anton L. Mayer, "Mater et filia", *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, VII (1927), 60-82 (*Toletanum*, XI: *ipse et pater matris et filius*, poderia ser acrescentado; A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche* [2ª ed., Breslau, 1877], 176), que sugere (81 s) que esse tipo de discurso, embora extremamente raro em épocas anteriores, especialmente no Oriente, tornou-se muito comum no século XII, em decorrência da nova devoção a santa Maria (por isso, são Bernardo dirige-se à Virgem com as palavras acima citadas de Dante, *Paraíso*, XXXIII, 1) e que atingiu o auge da popularida-

de na "era gótica"; ver p. 78, para o *je suis ton fil, je suis ton père*, de Wace. Ver também Helmut Hatzfeld, "Liturgie und Volksfrömmigkeit in den südromanischen Dichtersprachen", *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, XII (1935), 72. Jungmann, "Arianismus", 81, n. 31, cita L. E. Wels, *Theologische Streifzüge durch die altfranzösische Literatur* (Vechta, 1937), I, 33-51 (a que não tive acesso), que considera essa antífrase quase uma espécie de sabelianismo. Se lembrarmos, contudo, que a Virgem Maria simbolizava, ao mesmo tempo, a Igreja, a antífrase implicaria que Cristo também era *Ecclesiae matris filius, immo pater* (ver n. 39).

(41) Quanto a *Astraea*, ver, e. g., Baldus, sobre c. 34 X 1, 6 (*Venerabilem*), n. 13, *In Decretales* (Veneza, 1580), fol. 78v, citando Huguccio: "dicit Ugutio quod Astraea, id est, iustitia que de coelo descendit, dicta est ab astris, id est, a stellis, quia lumen suum naturaliter communicat universae creaturae". Não eram raras as representações alegóricas equivocadas. Na *Gesta Romanorum*, c. 54, ed. Oesterley (Berlim, 1872), 349 s, o arco triunfal capuano de Frederico II, cuja imagem no trono parece ter sido ladeada por uma figura masculina e uma figura feminina (uma Virtude?), é interpretado da seguinte maneira: "Carissimi, imperator iste est dominus noster Jhesus Christus, porta marmorea est sancta ecclesia [...] In qua porta sculpta est imago [...] [scil. imperatoris] cum duobus collateralibus, i. e. cum Maria matre Jhesu et Johanne evangelista, qui designant nobis eius misericordiam et iustitiam". Dessa forma, o clérigo interpretava alegoricamente as três figuras em termos de uma *Deésis*. Ver Carl A. Willemsen, *Kaiser Friedrichs II. Triumphtor zu Capua* (Wiesbaden, 1953), 68 s, 103, n. 222, que, também sem resolver o problema, corrige-me em um ponto importante; ver *Kaiser Friedrich II.*, 486, e *Erg. Bd.*, 210 s. Quanto a épocas bem posteriores, ver Frances A. Yates, "Queen Elizabeth as Astraea", *Warburg Journal*, X (1947), 27-82, que reúne material interessante sobre o triângulo da *Virgo Astraea*, *Virgo Maria* e *Virgo Regina*; ver esp. pp. 75 e 62 com lâm. 20a, onde a *Iustitia*, retratada no centro das Virtudes, veste um traje similar ao de Elizabeth. Sobre uma peça esmaltada do século XII, de Stablo, exibindo *Iustitia*, onde deveria estar Maria ou a Igreja, ver n. 73, adiante.

(42) Sobre o material desse resumo, ver, em geral, *Erg. Bd.*, 88 ss. Sobre os juristas como *sacerdotes iustitiae*, ver nn. 94 ss, adiante, e sobre *Christus iurisconsultus*, Hermann Kantorowicz, *Studies in the Glossators of the Roman Law* (Cambridge, 1938), 21. Sobre *mysterium iustitiae* (*Erg. Bd.*, 88) e o uso intercambiável de *ministerium* e *mysterium*, ver F. Blatt, "Ministerium-Mysterium", *Archivum latinitatis medii aevi*, IV (1928), 80 s, e meu estudo "The Absolutist Concept *Mysteries of State*, and its Late Mediaeval Origins", *Harvard Theological Review*, XLVIII (1955), 71, n. 22. Sobre *religio iuris*, ver n. 159, adiante, e sobre a *ecclesia imperialis*, *Erg. Bd.*, 208. Sobre Della Vigna dirigindo-se ao imperador como "pacator iustissimus, quem supremi manus opificis formavit in hominem", ver Piero della Vigna, *Epistolae*, III, 44, ed. Simon Schard (Basiléia, 1566), 469, ed. Huillard-Bréholles, *Vie et correspondance de Pierre de la Vigne* (Paris, 1865), 426, n. 107, e sobre alguns comentários à história dessa frase, meu estudo "Kaiser Friedrich II und das Königsbild des Hellenismus", *Varia Variorum: Festgabe für Karl Reinhardt* (Münster e Colônia, 1952), 171-4. Sobre Frederico II como *Sol Iustitiae*, ver Huillard-Bréholles, VI, 811, e também meu estudo "Dante's Two Suns", *Semitic e Oriental Studies Presented to William Popper*, ed. W. J. Fischel (Berkeley e Los Angeles,

1950), 221 s, 227 ss; sobre a aplicação desse título ao rei de França, ver Berges, *Fürstenspiegel*, 263; Johannes Haller, *Papsttum und Kirchenreform* (Berlim, 1903), I, 470, n. 1. Além disso, ver o recém-descoberto elogio a Frederico II por Nicolau de Bari, ed. Rudolf M. Kloos, "Nikolaus von Bari, eine neue Quelle zur Entwicklung der Kaiseridee unter Friedrich II.", *DA*, XI (1954), 166-90, esp. 169 ss.

(43) Hans Niese, "Zur Geschichte des geistigen Lebens am Hofe Kaiser Friedrichs II.", *Hist. Ztschr.*, CVIII (1912), 535, sublinha que Della Vigna "formulou todas as leis incorporadas no *Liber augustalis*", e atualmente concordo com ele ainda mais que em tempos atrás. O "hibridismo" retórico, com sua tendência à construção de todos os tipos de "teologias" (seja a teologia política como uma teologia da ciência ou retórica) era, de fato, ensinado em Bolonha; ver, e. g., meu estudo "An 'Autobiography' of Guido Faba", *Mediaeval and Renaissance Studies*, I (1941-3), 253-80.

(44) Sobre uma coletânea valiosa de trechos concernentes à *lex regia*, ver Eugenio Dupré Theseider, *L'Idea imperiale di Roma nella tradizione del medioevo* (Milão, 1942), 255 ss. Sobre a literatura mais antiga, ver *Erg. Bd.*, 85 ss; ver também Karl Jordan, "Der Kaisergedanke in Ravenna", *DA*, II (1938), 110 ss; F. Schulz, "Bracton on Kingship", *EHR*, LX (1945), 153 ss; Ullmann, *Lucas de* Penna, 48 ss.

(45) As passagens referentes à *lex regia* (*D.* 1, 4, 1, 1, e *C.* 1, 17, 1, 7) foram recentemente discutidas, com respeito à Idade Média, por Schulz, "Kingship", 154 ss; a importância da palavra *et* (*Inst.* 1, 2, 5; as *Institutions* de Gaio [cf. 1, 1, 3, 5] eram desconhecidas durante a Idade Média, exceto através do *Corpus* justiniano), tão constantemente negligenciada, foi enfatizada por Max Radin, "Fortescue's *De Laudibus*: A Review", *Michigan Law Review*, XLIV (1944), 182. Sobre a *lex de imperio Vespasiani*, ver S. Riccobono, *Fontes iuris Romani anteiustiniani* (Florença, 1941), 1, 154 ss, n. 15 (com literatura); também Theseider, *op. cit.*, 256; a lei restringe a isenção do imperador aos casos que já eram habituais no reinado de Augusto e seus primeiros sucessores. A inscrição não era conhecida na Idade Média antes de ser redescoberta por Cola di Rienzo; ver Burdach, *Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit* (Berlim, 1913), 304 ss e *passim*.

(46) *Inst.* 1, 2, 5: *potestatem concessit*; *C.* 1, 17, 1, 7: *translata sunt.* Sobre o problema, ver E. Schoenian, *Die Idee der Volkssouveränität im mittelalterlichen Rom* (Leipzig, 1919), esp. 17 e 58 ss; também A.-J. Carlyle, "The Theory of the Source of Political Authority in the Mediaeval Civilians to the Time of Accursius", *Mélanges Fitting* (Montpellier, 1907), I, 181-94, que vincula acertadamente a disputa dos juristas ao conflito entre leis consuetudinárias e regulamentares.

(47) Gierke, *Gen. R.*, IV, 215 ss, 315 ss e *passim.*

(48) João de Paris, *De potestate regia et papali*, C. XIX, ed. Dom Jean Leclercq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle* (Paris, 1942), 235, 11; ver cap. 6, nn. 51 ss, adiante.

(49) *Glos. ord.*, sobre *Nov.* 73, rubr. 1, v. *De caelo* (cap. 6, n. 53, adiante). Sobre Cino, ver Theseider, *L'Idea imperiale*, 262; Ullmann, *Lucas de Penna*, 175. Cino faz uma clara distinção entre o imperador que é *a populo* e o império que é *divinum a Deo*, sendo, esta última, uma definição usual.

(50) Sobre os trechos, ver *Erg. Bd.*, 86 e 183.

(51) *C.* 1, 14, 4: "Digna vox maiestate regnantis *legibus alligatum se principem profiteri*: adeo de auctoritate iuris nostra pendet auctoritas. Et re vera maius imperio est submittere legibus principatum". Ver os comentários sucintos e concisos de Schulz, "Kingship", 160 s, para o qual as palavras em itálico são uma inserção de compiladores ulteriores. Minha tradução para a última frase difere da tradução apresentada pelo professor Schulz (p. 161), que traduz *maius imperio* por "É mais nobre para o imperador" (*imperium = imperator*). Prefiro a tradução literal (*imperio* como ablativo dependente de *maius*) porque preserva a antítese *imperium-principatus* que me parece ser o eixo da frase como um todo. Ver também W. Ensslin, "Der Kaiser in der Spätantike", *Hist.Ztschr.,* CLXXVII (1954), 465. A *lex digna* foi parafraseada também em uma arenga do filho de Frederico, o rei Henrique (VII) em 1228; ver J. F. Böhmer, *Acta imperii selecta* (Innsbruck, 1870), I, 283, n. 326, onde se deve ler *digna voce* (em lugar de *vice*).

(52) Era prática comum a juristas e filósofos políticos vincular a *lex digna* à máxima *legibus solutus* e, com isso, resolver esse dilema; ver, e. g., Azo, *Summa Instit.*, proêmio. ("Quasimodo geniti", cujo autor era Boncompagno), fol. 267v: "Licet romanus princeps sit legibus solutus, tamen digna vox ex maiestate regnantis legibus alligatum se principem profiteri". Ver também Carlyle, *Political Theory.* v, 97, e 475 s; A. Esmein, "La maxime *Princeps legibus solutus est* dans l'ancien droit public français", *Essays in Legal History* (Oxford, 1913), 203, n. 1; 208, n. 4; 209, n. 1. Ver também n. 54, adiante, sobre Frederico II. A dificuldade era às vezes superada mediante a indicação do modelo de Cristo que, embora *Rex regum*, era, contudo, *sub lege*; ver, e. g., João de Salisbury, *Policraticus*, 523bc, ed. Webb, I, 252, 6 ss: " [...] sicut Rex regum, factus ex muliere, factus sub lege, omnem implevit iustitiam legis, ei non necessitate sed voluntate subiectus; quia in lege voluntas eius".

(53) Schulz, "Kingship", 168 (inclusive n. 6) e 163, n. 1; cf. n. 52, acima, sobre João de Salisbury. Ver também Esmein, *op. cit.*, 203, n. 1.

(54) "Ad extollendum imperii nostri temporibus decus Urbis [...] et ratio prepotens, que regibus imperat, et natura nos obligat, et civiliter obligatos voce dignissima profitemur [...] Sed quamquam soluta imperialis a quibuscumque legibus sit maiestas, sic tamen in totum non est exempta iudicio rationis, que iuris est mater." Huillard-Bréholles, v, 162; Theseider, *L'Idea imperiale*, 187. A submissão à Razão, por parte de toda autoridade, foi enfatizada pelos primeiros glosadores; ver, e. g., do século XII, *Quaestiones de iuris subtilitatibus*, IV, 4, ed. Fitting, 58: "Dicat ipsa Ratio, qua et ipse nituntur auctoritates [...]". Ver nota seguinte. A palavra *civiliter*, que poderia parecer ambígua, refere-se obviamente a *D.* 1, 1, 8: "viva vox est iuris civilis" e, portanto, temos de levar em conta uma contaminação de *digna vox* e *viva vox*; ver, sobre a lei associada *viva vox*, Steinwenter, "Nomos", 266 s, e, sobre a combinação de *ius civile* com a *lex digna*, Boncompagno, *Rhetorica novissima*, IX, 5, ed. Gaudenzi, *Bibliotheca juridica medii aevi* (Bolonha, 1892), II, 289. Por acaso, dispomos de um comentário de um dos juízes de Frederico, da *Magna Curia*, Guillelmus de Vinea, sobre o *Lib. aug.*, 111, 5, v. *iure proprio*: " [...] quod princeps sit absolutus legibus, tamen iure privato (?) vivere debet, ut C. de leg. et cons. 1. digna vox". Cf. B. Capasso, "Sulla storia esterna delle costituzioni di Federico II", *Atti della Accademia Pontaniana*, IX (1871), 439, n. 2. Para citar outro siciliano, ver Andreas de Barulo, sobre *C.* 10, 8, 3, n. 1, pp. 24 s: "Nota quod licet Princeps sit legibus solutus, vivit tamen secundum leges, ut [...] de legib. digna".

(55) Ver A. P. D'Entrèves, *The Mediaeval Contribution to Political Thought* (Oxford, 1939), 39, sobre a *voluntas ratione regulata* no sentido das doutrinas tomistas, e Ullmann, *Lucas de Penna*, 54 s, sobre o princípio dos civilistas: "cum voluntas principis ab aequitate, iustitia et ratione deviet, non est lex". Quanto à sujeição do imperador à Razão, Baldus foi, mais tarde e até certo ponto, autoridade no assunto; ver Baldus, sobre *D.* 4, 4, 39, n. 45, fol. 234v: "magnus est Caesar, sed maior est ratio"; também, *Cons.*, I, 36, n. 6, fol. 100v: "Praeterea princeps potest se subiicere rationi" (com referência a *D.* 2, 1, 14); também *Cons.*, I, 333, n. 1, fol. 105v: "Item princeps iura utilia potest con(ce)dere sine causa [...] nam ipse [princeps] et ratio idem sunt". Ver também Mateus de Afflictis, sobre o *Lib. aug.*, I, 7, n. 37, fol. 57r, que se refere constantemente a Baldus: " [...] Imperator licet sit solutus legibus, tamen non est solutus a praeceptis divinis et sanctae matris ecclesiae [...] Item non est solutus a dictamine rationis, quia est animal rationale [...] Ideo princeps etiam ligatur naturali ratione [...]".

(56) Sobre a necessidade de elaborar novas leis, provocada *per rerum mutationes et temporum*, ver *Lib. aug.*, I, 38, ed. Cervone, 85, cujo preâmbulo foi estruturado segundo *C.* 1, 17, 2, 18; é claro que a idéia norteadora, já encontrada no *Dictatus papae* (§ 7), foi reiteradamente expressa. Ver também, sobre o paralelismo entre a Lei divina (*ius gentium*) e a razão natural, o preâmbulo do *Lib. aug.*, I, 16, Cervone, 35: "Iuris gentium induxit auctoritas et naturalis haec ratio non abhorret, ut tutela cuilibet sui corporis permittatur"; além disso, *Lib. aug.*, I, 31, onde o imperador clama ("Hac igitur consulta ratione commoniti [...]") estar preparado pelo conselho da Razão.

(57) As *Quaestiones de iuris subtilitatibus* foram atribuídas, pelo seu editor, H. Fitting (ver n. 35), a Irnério e, mais recentemente, por razões efetivamente válidas, a Placentino; ver Hermann Kantorowicz, *Glossators*, 181-205, e também seu estudo, "The Poetical Sermon of a Mediaeval Jurist: Placentinus and his 'Sermo de Legibus'", *Warburg Journal*, II (1938-9), 22 ss; o *Sermo* revela um espírito poético similar ao do prólogo das *Quaestiones* e bem pouco comum a Irnério. É claro que, no momento, não se pode ter certeza absoluta quanto à autoria.

(58) O prólogo das *Quaestiones*, ed. Fitting, 53 s, foi editado também por Hermann Kantorowicz, *Glossators*, 183 s. O que interessa aqui não é o gênero literário em geral das visões poéticas, que são muito comuns na literatura do século XII, mas sua aplicação a um tratado jurídico técnico. Uma variedade menos filosófica de *templum Iustitiae* é descrita por Anselmo de Orto, *Iuris civilis instrumentum*, prol., ed. Scialoja, em *Bibliotheca iuridica medii aevi*, 11, 87; cf. Fitting, *op. cit.*, 7 s.

(59) " [...] michi visa est ineffabili dignitatis habitu Iustitia." O autor alude à definição costumeira de justiça: "Iustitia est *habitus* mentis bonus vel bene constitutae" (e. g. Azo, *Summa Institutionum*, sobre *Inst.* 1, 1, fol. 269); cf. Fitting, *Schriften*, 160 (também 34); H. Kantorowicz, *Glossators*, 60 ss, 240, também 272, 16. Ver, além disso, *Glos. ord.* sobre *Inst.* 1, 1, v. *Iustitia*: " [...] quasi habitus mentis bonus. Sed Tullius sic definit: 'Iustitia est habitus animi [...] suam cuilibet tribuens dignitatem'". A referência de todos os glosadores é Cícero, *De invent.*, II, 159. Ver n. 61, adiante.

(60) " [...] causas enim et Dei et hominum crebris advertebat suspiriis." É tradicional a melancolia da justiça; ver n. 64, adiante, sobre Gélio. *Aequitas*, embora seja em parte idêntica a *Iustitia*, pertence à esfera da *Ius* prática; cf. *Glos. ord.* sobre *D.* 1, 1, 1, v. *Iustitia*: "Ius est ars boni et aequi, ut subiicit; et iustitia nihil aliud est quam ipsa aequitas et bonitas: ergo iustitiam habet matrem".

(61) As seis virtudes enumeradas pelo autor são *Religio*, *Pietas*, *Gratia*, *Vindicatio*, *Observantia*, *Veritas*, novamente de acordo com Cícero, *De invent.*, II, 159 ss (n. 59, acima). O fato de serem filhas da justiça coincide com a opinião comum (que, em última instância, deriva de Aristóteles) segundo a qual todas as Virtudes podem ser reduzidas à justiça; ver *Nicom. Ethics*, 1129 b, com a versão em latim por Guilherme de Moerbeke: "In iustitia autem simul omnis virtus est, et perfecta maxime virtus"; cf. Tomás de Aquino, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, ed. R. M. Spiazzi (Turim e Roma, 1949), 246 s (n. 642 sobre o texto de Aristóteles, e n. 907 sobre o comentário de Tomás de Aquino: "in ipsa iustitia simul comprehenditur omnis virtus"). Ver também n. 156, adiante.

(62) Hermann Kantorowicz, *Glossators*, 185, certamente tinha razão ao sugerir que os *honorabiles viri, non quidem pauci*, eram os "ministros sacerdotais da lei". Aparentemente eram idênticos aos *galaxia* que o autor docentista de uma certa *Materia Institutionum*, ed. Fitting, *Schriften*, 148, 10, mencionou como os habitantes do *templum*: "Sicut quidam, philosophus ait: 'Qui iusticiam tenuerint, coluerint, auxerint, illum incolunt locum, quem in templo hoc medium vides', et ostendit galaxiam". Sem dúvida, a passagem se refere ao *templum Iustitiae*, embora não seja óbvio quem possa ter sido o *philosophus quidam*.

(63) *C.* 1, 17, 1, 5, e 1, 17, 2, 20a; também a constituição *Deo auctore* (§ 5) que precede o *Digesto*. O *templum Iustitiae* é constantemente citado e interpretado pelos juristas medievais; ver, e. g., Marino de Caramanico, sobre o *Lib. aug.*, 1, proêmio, v. *Et iura condendo*, ed. Cervone, 6, ao passo que Andreas de Isérnia, *In usus feudorum commentaria*, prelúdios, n. 16 (Nápoles, 1571) fol. 2^v, dedica sua própria obra como um *proprium et sacratissimum templum iustitiae*. São de interesse os juristas posteriores que associam os *sacerdotes iustitiae* (ou seja, os *iurisconsulti*) ao *templum*, como, e. g., Cuias, sobre *D.* 1, 1, 1, *Opera* (Prato, 1839), VII, col. 11 s, ou François Hotman, sobre *Inst.* 1, 1 (Veneza, 1569), p. 7; por outro lado, Louis d'Orléans, *Les Ouvertures des Parlements faictes par les Roys de France* (Lyon, 1620), 399-446, dedica toda sua extensa "Second Remonstrance" (1590) ao tema do Templo da Justiça, especialmente ao *Temple eternal de la justice Françoise* (ver cap. 7, n. 334, adiante). Ver também meus comentários no *American Journal of Archaeology*, LVII (1953), 67, dedicados ao caráter não arquitetônico desses e de outros templos da Justiça.

(64) Gélio, *Noctes Att.*, XIV, 4, apresenta principalmente a descrição de Justiça de Crísipo: "Forma atque filo virginali, aspectu vehementi et formidabili, luminibus oculorum acribus, neque humilis neque atrocis, sed reverendae cuiusdam tristitiae dignitate". Ver n. 60, sobre a *tristitia*. A descrição de Gélio sobre o juiz ideal, *qui Iustitiae antistes est*, e do qual ele exige "oportere esse gravem, sanctum, severum, incorruptum [...], vi et maiestate aequitatis veritatisque terrificum", exerceu considerável influência nos juristas medievais; ver, e. g., Bonaguida de Arezzo (c. 1255), *Summa introductoria super officio advocationis*, I, C. 1, ed. Agathon Wunderlich, *Anecdota quae processum civilem spectant* (Göttingen, 1841), 136 s, que, como outros, enfatiza a *gravitas* que o juiz deve demonstrar. A passagem de Gélio certamente impressionou juristas do século XVI, tais como Cuias e Hotman (n. 63), além de Guillaume Budé, *Annotationes in XXIIII Pandectarum libros* (Lyon, 1551), 70 (sobre *D.* 1, 1, 1).

(65) O assim chamado *Mythographus III* (século XII) parece ter exigido que a *Iustitia* fosse representada como *puella erecta in coelum*, tendo *vultum virgineum, aureum vel vitreum*; cf. Hans Liebeschütz, *Fulgentius Metaforalis* (Studien der Bibliothek Warburg, IV, Berlim e Leipzig, 1926), 53. A face "vítrea" leva-nos a lembrar da parede de vidro das *Quaestiones*; no entanto, tais *cubicula holovitrea* eram populares na literatura visionária; ver, e. g., *Acta S. Sebastiani*, em *Patr. Lat.*, XVII, 1045A-B, citada por Laistner, em *Harvard Theological Review*, XXXIV (1941), 260.

(66) Ver n. 58 e nn. 62-4, acima.

(67) *Quaestiones*, IV, 6, ed. Fitting, 59, 4; H. Kantorowicz, *Glossators*, 185.

(68) *Quaestiones*, IV, 6: " [...] Iustitia quam pro officii dignitate potiori gradu collocavi".

(69) A frase *Prius fuit iustitia quam ius* (*Glos. ord.* sobre *D.* 1, 1, 1, v. *Iustitia*) era reiteradamente usada; ver, e. g., Bartolo, sobre *Inst.* 1, 1, n. 1 (Veneza, 1567), fol. 68^v: "Iustitia est prius quam ius sicut abstractio vel abstractum ante concretum [...]". Similarmente Baldus: "Iustitia creatoris fuit ab aeterno antequam orbis crearetur et formaretur" e "[Iustitia in abstracto] est mater et causa iuris"; cf. Ullmann, "Baldus", 389, n. 9, e 390, n. 16. *Iustitia in abstracto* já é mencionada em *Glos. ord.* sobre *Inst.* 1, 1, v. *Iustitia*: "Aliquando consideratur iustitia prout est in abstracto, ut tunc iustitia est constans et perpetua".

(70) *Iustitia* como idéia abstrata: n. 69, acima. Justiça como *Virtus* está entre as mais antigas definições; e. g., Placentino, *Summa Institutionum*, 24, ed. Fitting, *Schriften*, 221: "ius est preceptum vel scientia, set iusticia virtus est"; também na *Glos. ord.* sobre *Inst.* 1, 1. A definição de Justiça nos *Institutes* como *constans et perpetua voluntas* levou, por um lado, a interpretá-la como um *habitus* (n. 59) e, por outro, a interpretá-la como igual a Deus ou a *voluntas* divina; ver, e. g., *Glos. ord.* sobre *Inst.* 1, 1. "Haec iustitiae definitio potest intelligi de divina iustitia, quasi dicendum: Divina iustitia est voluntas constans et perpetua." Os juristas do século XVI, embora ainda dependentes da *Glossa ordinaria*, perguntavam se a Justiça era uma *virtus* ou uma *dea*, e decidiam (com base em *D.* 1, 1, 1) pela deusa porque os jurisprudentes eram chamados *sacerdotes* e não havia *sacerdotes virtutum humanarum*; por isso, Justiniano deve ter definido *Iustitiam deam, Iovis filiam* (Hotman, *loc. cit.* [n. 63, acima]); e Cuias (*ibid.*, col. 12) afirma decididamente: "*Iustitiam namque colimus*, quasi Deam sanctissimam".

(71) Ullmann, *Lucas de Penna*, 35 ss, e também seu estudo "Baldus", 388 ss.

(72) Willemsen, *Triumphtor*, 65 ss, adotou minha interpretação (*Kaiser Friedrich II*, 485 s), a qual deliberadamente evitei repetir em *Erg. Bd.*, 211; cf. Baethgen, em *DA*, XI (1955), 624, sobre a hipótese de Willemsen. A interpretação dos bustos ladeantes como juízes ("hinc et hinc imagines erant duorum iudicum") remonta a Lucas de Penna, sobre *C.* 11, 41 (40), 4 (Lyon, 1582), 446, glosando as palavras *imagines consecrari*: "id est, consecratas apponi, vel in porta collocari, ut in porta civitatis Capuae". De qualquer

modo, é interessante que, em conexão com a "consagração das imagens", o jurista pense na "apposita statua Frederici Imperatoris", um monarca a quem, aliás, desgosta como um inimigo da Igreja, Lucas conclui sua descrição do Portal Capuano, afirmando: "Ex his operibus possent dici regales statuae consecrari; alias cessante in regibus iustitia, dicendi sunt potius execrari quam consecrari". Seu recurso a Andreas de Isérnia, *In usus feudorum*, sobre *De statutis et consuetudinibus*, n. 28, fol. 315ᵛ, refere-se ao paralelismo entre imagens de reis e imagens de santos ou de Cristo.

(73) Para uma reconstrução, ver Willemsen, *Triumphtor*, lâm. 106, e, sobre a magnífica cabeça feminina que atualmente apenas pode ser contemplada após a remoção dos rebocos de "embelezamento", ver lâms. 44-9. O fato de que, na verdade, a *Iustitia* poderia assumir o lugar normalmente reservado para a Virgem ou *Ecclesia*, é demonstrado em uma peça esmaltada do século XII, de Stablo (Coleção do sr. e sra. Alistair Bradley Martin), reproduzida em Yvonne Hackenbroch, "A Triptych in the Style of Godefroi de Clair", *Connoisseur*, CXXXIV (1954), 185-8. Há um problema iconográfico envolvido e talvez o discuta em outro contexto; ver, no entanto, Francis Wormald, "The Crucifix and the Balance", *Warburg Journal*, I (1937-8), 276-80, sobre a idéia de *Crux statera corporis Christi, quod est Ecclesia*. Naturalmente, foi o equilíbrio (*statera*) que sugeriu a representação da *Iustitia* nessa passagem. Ver fig. 19, uma reprodução gentilmente colocada à minha disposição sob permissão dos proprietários através do dr. R. H. Randall, Jr.

(74) Para uma descrição, ver Ernst von Meyenburg, *Ambrogio Lorenzetti* (diss., Heidelberg, 1903), 51 ss; sobre bibliografia, ver Giulia Sinibaldi, *I Lorenzetti* (Siena, 1933), 209 ss. Ver também L. Zdekauer, "IUSTITIA: Immagine e Idea", *Bullettino Senese di storia patria*, XX (1913), 384-425, esp. 400 ss, que associa o *ideale nuovo della Giustizia* ao novo espírito das comunas italianas no século XIII e depois, e que, a partir dessa perspectiva, discute também as pinturas de Lorenzetti, mas infelizmente evita considerar seriamente a nova jurisprudência. Sou muitíssimo grato ao professor T. E. Mommsen por haver chamado minha atenção para a *Iustitia mediatrix*, de Lorenzetti.

(75) Ver n. 65. A Justiça parece ter sido ocasionalmente representada por um homem coroado, pois em *Paris, Bibl. Nat. MS. lat. 541* (final do século XIII ou início do XIV) encontramos o comentário: "Iustitia pingitur ut vir habens coronam auream"; ver *Catalogue général des MSS latins de la Bibl. Nat.*, ed. Ph. Lauer (Paris, 1939), 1, 190.

(76) O texto diz: "cuius in vertice recumbebat". H. Kantorowicz, *Glossators*, 185, assim interpreta: "*Ratio*, finalmente, assentada em glória, embora em desconforto, sobre a cabeça de *Iustitia*". Fico a imaginar, contudo, se em *vertice* não há simplesmente o sentido de "acima". Os esforços de H. Kantorowicz, p. 186, para relacionar as imagens do templo com representações da "Virgem em Majestade" (e. g., a Madonna Rucellai, de Duccio) não são felizes e a imagem da Virgem com a Pomba pousada na cabeça, de um manuscrito de New Minster, que pertence, de fato, a derivações do Saltério de Utrecht, de forma alguma deveria ter sido mencionada nesse contexto; ver, sobre o desenho da New Minster, meu estudo "The Quinity of Winchester", *Art Bulletin*, XXIX (1947), 73 ss.

(77) Ver, e. g., Bartolo, sobre *Inst.* 1, l, n. 1, fol. 68: [Iustitia] tribuens [...] Deo religionem, parentibus obedientiam, paribus concordiam [...]" Ver também Baldus, sobre *D.* 1, 1, 5, n. 4, fol. 10ᵛ, e inúmeras outras passagens.

(78) Ptolomeu de Lucca, em sua continuação ao *De regimine principum*, III, C. 4, de Tomás de Aquino, ed. J. Mathis (Roma e Turim, 1948), 41; ver cap. 5, n. 151, adiante. Meyenburg acertadamente associou o *Caritas* de Lorenzetti ao *Amor*; ver R. Freyhan, "The Evolution of the Caritas Figure in the Thirteenth e Fourteenth Centuries", *Warburg Journal*, XI (1948), 68 ss, que esquece, contudo, *Caritas* como *Amor patriae*. A associação do *Buon Governo* ao *Amor patriae* é mencionada por Zdekauer (n. 74). Millard Meiss, *Painting in Florence* e *Siena After the Black Death* (Princeton, 1951), 51, interpreta o *Caritas* de Lorenzetti como *amor dei* e como *amor proximi*.

(79) Ver Schramm, *Deutsche Kaiser*, lâm. 86 e pp. 112 ss, 198, e o estudo bastante detalhado de Herbert Bloch, "Monte Cassino, Byzantium, and the West in the Earlier Middle Ages", *Dumbarton Oaks Papers*, III (1946), 177 ss (bibliografia completa, p. 181, n. 53). A. Gaudenzi, "Il tempio della Giustizia a Ravenna e a Bologna e il luogo in esso tenuto dal diritto longobardo", *Mélanges Fitting* (Montpellier, 1908), II, 699 ss, que associou a iluminura à visão de Placentino (na época, ainda atribuída a Irnério), equivocou-se em conclusões até certo ponto extravagantes. *Obiter*, pode-se mencionar que o imperador Henrique III tinha o apelido de *Linea Iustitiae*; ver Wipo, *Gesta Chuonradi*, pról., ed. Bresslau, p. 8, 5.

(80) Ver, sobre personificações em geral, Adolf Katzenellenbogen, *Allegories of the Virtues* e *Vices in Mediaeval Art* (Studies of the Warburg Institute, X; Londres, 1939 — cf. p. 36 sobre os evangelhos de Monte Cassino), e, sobre os séculos importantes da Alta Antiguidade, Glanville Downey, "Personifications of Abstract Ideas in Antioch Mosaics", *Transactions of the American Philological Association*, LXIX (1938), 349 ss; também meu estudo, no *American Journal of Archaeology*, LVII (1953), 65 ss, sobre as Virtudes como companheiras de trono. Provavelmente, a mais importante autoridade sobre as Virtudes, durante a Idade Média, fosse Cícero, *De finibus*, 2, 21 (cf. Agostinho, *De civitate*, 5, 20), e especialmente *De invent.*, 2, 159 ss, um texto freqüentemente explicado pelos advogados medievais; ver H. Kantorowicz, *Glossators*, Índice, s. v. "Cicero". Uma vez que a Justiça se manifestava como o agregado de todas as virtudes, os juristas encontravam certo interesse na sistematização e discussão das virtudes em geral e suas discussões podem ter propiciado novos estímulos também aos artistas.

(81) "Caesaris ad nutum dampnunt Lex Iusque tyrannum." Sobre o contexto político e o respectivo tirano, ver Bloch, "Monte Cassino", 185 s.

(82) H. Kantorowicz, *Glossators*, 186.

(83) Cf. *Erg. Bd.*, 84; *C.* 1, 1, 1, também *C.* 5, 4, 28, 1, e outras passagens. O Espírito Santo, por certo, não estava ausente dos encômios louvando Frederico II; ver, e. g., Kloos, "Nikolaus von Bari", 171, § 8: " [...] super quem almus spiritus quasi apis super florem oderiferum requiescit".

(84) *Lib. aug.*, proêmio, Cervone, 4: "Qui [principes gentium] *vitae necisque arbitri gentibus qualem quisque fortunam, sortem, statumque haberet*, velut executores quodammodo divinae providentiae stabilirent [...]". Os itálicos assinalam as palavras emprestadas de Sêneca. Ver n. seguinte.

(85) Sêneca, *De clementia*, I, 1, 2: "Egone ex omnibus mortalibus placui electusque sum, qui in terris deorum vice fungerer? Ego *vitae necisque gentibus arbiter; qualem quisque sortem statumque habeat*, in mea manu positum est; quid cuique mortalium

fortuna datum velit, meo ore pronuntiat". O empréstimo da parte dos juristas imperiais foi imediatamente notado; ver Marino de Caramanico, no Proêmio, v. *Statumque haberet.* Mais recentemente, as semelhanças foram indicadas por Antonio Marongiu, "Concezione della sovranità", 42 s, e "Note federiciane", 296 ss (n. 16, acima). O *De clementia*, de Sêneca, foi muitas e muitas vezes citado pelos juristas; ver, e. g., cap. 7, n. 405, adiante.

(86) Ver v. *Divinae provisionis*, ed. Cervone, 4: "Nota quod reges et principes sint a Deo, ut [*C.* 7, 37, 3, 51] et... [*C.* 1, 17, 1, 1] et... [*C.* 1, 1, 8, 1]; ibi, per me reges regnant etc. et in [...] [*Nov.* 73, rubr.]". Não é em sentido contrário que Andreas de Isérnia, *Usus feudorum*, prael., n. 46, fol. 8, afirma: "Item attendendum, quod in hoc opusculo producuntur plerunque authoritates sacrae Scripturae: nam illae allegantur in causis sicut leges scriptae", uma afirmação que ele novamente sustenta mediante citação de trechos do Direito Romano. Cf. McIlwain, *The High Court of Parliament* (New Haven, 1910), 99, n. 2, sobre uma declaração importante na Inglaterra seiscentista, embora por motivos muito diferentes: "É a partir do Livro Estatutário, não da Bíblia, que devemos julgar sobre o Poder com que nossos Reis são investidos [...]".

(87) Cap. 3, n. 13, também n. 21.

(88) *MCH, LdL*, III, 665, 38: "[...] et regis est sacrificare et immolare in spiritu. Ipsius etenim est exhibere se ipsum hostiam vivam, hostiam sanctam, hostiam Deo placentem (Rm 12, 1), et immolare Deo sacrificium laudis, sacrificium iusticie (Sl 4, 6), sacrificium spiritus contribulati, quod totum significatum est per carnale sacrificium, quod sacerdos offerebat iuxta ritum visibilem sacramenti". O autor pode ter extraído do *Liber responsalis*, atribuído a Gregório, o Grande, e de *Antiphonae de suceptione regum* (*PL*, LXXVIII, 828B); cf. Williams, *Norman Anonymous*, 168, n. 566. Nesse responsório, o *rex et sacerdos* ideal é destacado com muita ênfase: "R. Elegit te Dominus sacerdotem sibi, ad sacrificandum ei hostiam laudis. V. Tunc acceptabis sacrificium iustitiae, oblationes et holocausta. *Ad sacrificandum (ei hostiam laudis). V. Immola Deo sacrificium laudis et redde Altissimo vota tua". O plural *regum* na rubrica desse *susceptaculum* sugere considerável antiguidade, já que se refere provavelmente à pluralidade dos imperadores do Oriente; ver, sobre esse plural nos oradores políticos, G. B. Ladner, "The Portraits of Emperors in Southern Italian *Exultet* Rolls and the Liturgical Commemoration of the Emperor", *Speculum*, XVII (1942), 189 ss.

(89) F. Brandileone, *Il diritto Romano nelle leggi Normanne e Sveve del regno di Sicilia* (Turim, 1884), 94: "In qua oblatione regni officium quoddam sibi sacerdotii vendicat privilegium: unde quidam sapiens legisque peritus iuris interpretes iuris sacerdotes appellat". Ver também Hans Niese, *Die Gesetzgebung der normannischen Dynastie im Regnum Siciliae* (Halle, 1910), 46, que acertadamente sublinha a expressão *regni officium*, isto é, o caráter de cargo da realeza. Ver também Gierke, *Gen. R.*, III, 563, n. 123; Maitland, *Political Theories*, 34 e 141 s.

(90) Comparem-se as primeiras palavras do Proêmio do rei Rogério — *Dignum et necessarium* — com o Prefácio da Missa: *Vere dignum et iustum est*, e a junção similar, *In qua oblatione* com *Quam oblationem*, antes da Consagração. Nem as similaridades, nem as ligeiras variações são acidentais; alguém desejou a assonância com a missa, mas conteve-se da profanação. Esses escrúpulos eram menos evidentes no reinado de Frederico II; ver, e. g., a carta sobre a vitória contra os lombardos (Della Vigna, *Epp.*, II, 1): "*Exultet iam* Romani Imperii culmen, et *pro tanti victoria* principis *mundus gaudeat* universus"; também Della Vigna, *Epp.*, II, 45: "*Exultet iam* universa *turba* fidelium [...] *et pro tanta victoria* principis precipue *gaudeatis*"; e compare-se o *Praeconium paschale*: "*Exultet iam* Angelica *turba* caelorum [...] *et pro tanti* Regis *victoria* tuba insonet salutaris. Gaudeat et tellus [...]". Hans-Martin Schaller, *Die Kanzlei Kaiser Friedrichs II.: Ihr Personal und ihr Sprachstil* (diss., Göttingen, datilog., 1951), 84 s, a partir das cartas e proclamações de Frederico II, reuniu um grande número de frases litúrgicas similares e ressaltou que, embora se possa esporadicamente detectar também certa tendência a essa linguagem liturgizada nas *arengae* de Frederico I e Henrique VI, foi, entretanto, apenas no reinado de Frederico II que os que ditavam textos da chancelaria imperial aplicaram sistematicamente a linguagem litúrgica à *Sakralisierung des Kaisertums*, e que os partidários do papa realmente tinham motivos para se queixar dos escrivãos imperiais que incorriam em *matutinas et laudes in preconia Cesaris... commutando* (*Vita Gregorii* IX, C. 31, em *Liber censuum*, ed. P. Fabre e L. Duchesne [Paris, 1889 ss], II, 30). Ver também *Erg. Bd.*, 206 s, sobre o *Salvatorstil* utilizado pelos magistrados, para o qual encontram-se surpreendentes paralelos na Alta Antiguidade, quando o estilo imperial romano foi "liturgizado". Schaller (p. 96) tem toda razão quando escreve: "Friedrich II hat nicht Geistliches verweltlicht, sondern sein profanes Herrschertum vergeistlicht und verkirchlicht". Deve-se notar, contudo, que essa tendência vigorou também entre os juristas e que os *dictatores* bolonheses utilizavam em abundância a linguagem liturgizada; ver meu estudo "An 'Autobiography' of Guido Faba", *Mediaeval and Renaissance Studies*, I (1943), 253 ss, esp. 260 ss, 265; também Hermann Kantorowicz, "The Poetical Sermon of a Mediaeval Jurist", *Warburg Journal*, II (1938-9), 22 ss.

(91) *Nov.* 9, epíl.; ver também o prólogo dessa lei: "lex propria ad honorem Dei consecrata"; além disso, Justiniano, *De confirmatione Digestorum*, § 12: "omnipotenti Deo et hanc operam ad hominum sustentationem piis optulimus animis".

(92) *Lib. aug.*, proêmio: "[...] colendo iustitiam et iura condendo mactare disponimus vitulum labiorum". Marino de Caramanico cita imediatamente um paralelo: *Nov.* 8, 11 ("valeamus domino deo vovere nosmet ipsos"), e acrescenta, v. *Mactare*: "Et sic ipsi Deo pro quodam odore suavitatis praesentem librum constitutionum offerre [...] ut sic per iustitiam, quae est in lege, Imperator iste domino Deo voverat seipsum [...]". Ver também *Erg. Bd.*, 85. Além disso, ver Chrimes, *Const. Ideas*, 69, onde a promessa do rei inglês no parlamento, no sentido de proteger a Igreja e fazer cumprir as leis pareceu ao Orador "como o sacrifício da Missa". A idéia *Rex debet offerre legem Deo* ainda perpassa os escritos dos juristas franceses no século XVI; ver, e. g., Church, *Constitutional Thought*, 60, n. 51.

(93) A fonte última, naturalmente, era bíblica; ver Sl 50, 21: "Tunc acceptabis sacrificium iustitiae, oblationes et holocausta; tunc imponent super altare tuum vitulos", que deve estar associado a Segundo Reis 14, 17: "fiat verbum domini mei regis sicut sacrificium; sicut enim angelus Dei, sic est dominus meus rex". Diversos outros trechos também poderiam ser referidos. Conseqüentemente, já Efrém, o Sírio, *Hymni de Resurrectione*, XIX, ed. Lamy, 11, 754, podia dizer: "Offerant Domino nostro [...] pontifex suas homilias, presbyteri sua encomia [...], principes sua acta".

(94) *D.* 1, 1, 1, *De iustitia et iure.* Para uma excelente discussão desse título, ver Ulrich von Lübtow, "De iustitia et iure", *ZfRG*, rom. Abt., LXVI (1948), 458-565. Ver n. 99, adiante.

(95) Ver n. 64.

(96) Quintiliano, *Inst. orat.*, XI, 1, 69.

(97) Louis Robert, *Hellenica* (Paris, 1948), IV, 24 e 103: para um governador cretense; ver também meu trabalho em *AJA*, LVII (1953), 65 ss, sobre os outros títulos mencionados.

(98) Símaco, *Epist.*, X, 3, 13, a famosa carta de 384 a Teodósio, o Grande, referente ao altar da Vitória, ed. Otto Seeck (*MGH, Auct. ant.*, VI), 282, 28. Na verdade, *sacerdos iustitiae* encontra-se também em uma inscrição: *CIL*, VI, 2250.

(99) G. Beseler, Beiträge zur *Kritik der römischen Rechtsquellen* (Tübingen, 1920), IV, 232 s, considera a passagem como uma interpolação: "Gedanklich ist es von schönem Ethos, aber (vor allem durch das Gleichnis [sacerdotes]) kirchenväterlich, nicht klassisch-juristisch". Quanto a objeções à teoria de Beseler, ver Félix Senn, *De la Justice et du Droit* (Paris, 1927), 38, nº 3, e Lübtow, "De iustitia et iure", 461, n. 12.

(100) *Glos. ordin.* sobre *D.* 1, 1, 1, v. *Cuius*: "Meruit enim ius appellari sacrum, et ideo iura reddentes sacerdotes vocantur". A glosa é atribuída a Azo, que, contudo, no prólogo de sua *Summa Institutionum* simplesmente cita o trecho a partir do *Digesto*.

(101) *Ibid.*, v. *Sacerdotes*: "quia ut sacerdotes sacra ministrant et conficiunt, ita et nos, cum leges sint sacratissimae, ut C. de legi. et consti. 1. leges (*C.* 1, 14, 9); et ut ius suum cuique tribuit sacerdos in danda poenitentia, sic et nos in iudicando". Nas edições do *Digesto* por Godofredo, encontram-se alguns comentários adicionais: "Qui iustitiam colit, sacris Dei vacare dici potest"; e *ex altera Ulpiani collectione*, ele cita: "Omnis iurisconsultus est iustitiae sacerdos, et quidem verus et non simulatus: Iustitiam enim colit [...] Hoc vere est iustitiam colere et sacris temploque eius ministrare".

(102) Budé, *Annotationes in Pandectarum libros*, sobre *D.* 1, 1, 1 (Lyon, 1551), p. 29: "Accursius peracute sane (ut solet plerunque) sacerdotes hoc in loco absolute intelligit [...], ut ipse inquit, poenitentiam dantes". Sobre as fórmulas utilizadas pelo juiz ao pronunciar sua sentença, ver Durando, *Speculum iuris*, II, part. iii, § 5, n. 13 (Veneza, 1602), II, 787: " [...] talem condemno vel *absolvo*. Vel aliter proferat, sicut viderit proferendum [...]". Ver, sobre essas alternativas, *ibid.*, § 6, n. 8, p. 790. É claro que, além disso, o juiz ouve a "confissão" de um acusado; cf. *ibid.*, § 6, n. 2, p. 788: "Ego talis iudex, *audita confessione tua*, praecipio tibi [...]". Sobre a *invocatio nominis Dei* precedente, ver § 6, nn. 6-7, pp. 789 s; ainda hoje é o costume no tribunal eclesiástico (cf. *Codex Iuris Canonici*, c. 1874, § 1: "Sententia ferri debet divino Nomine ab initio semper invocato"), mas era também o costume nos tribunais seculares nos séculos XIII e seguintes; ver, e. g., F. Schneider, "Toscanische Studien", *QF*, XII (1909), 287, sobre uma sentença promulgada em 1243 pelo vigário geral imperial da Toscana. A proclamação de sentenças "Em Nome do Rei", de sorte que o rei (ou imperador) substituísse Deus como a suprema autoridade legal, pertence a um período posterior, embora seja esporadicamente encontrada por volta de 1500. Ver, e. g., nas *Decisiones Sacri Regii Consilii Neapolitani* (Lyon, 1581), p. 3, Mateus de Afflictis, *Decisio* I, n. 1: "utrum praesidens in consilio possit ferre sententiam sub nomine Regiae maiestatis [...]," ou *ibid.*, p. 457, Antonius Capycius, *Decisio* CXI, n. 1: " [...] quod facerem iustitiam nomine regio, etiam nomine Caes. maiest. protuli sententiam [...]". Nas repúblicas modernas, naturalmente, a sentença é proclamada "Em Nome do Povo de [...]".

(103) *Petri Exceptionum appendices*, I, 95, ed. Fitting, *Jurist. Schriften,* 164: "Sacrum aliud humanum, ut leges, aliud divinum, ut res ecclesie. Sacerdotes alii sacerdotes divini, ut presbyteri, alii humani, ut magistratus, qui dicuntur sacerdotes, quia dant sacra, id est leges". Essas idéias, derivadas do paralelismo vigente entre coisas sagradas e coisas públicas, entre sacerdotes e magistrados, conforme o Direito Romano (*D.* 1, 1, 1, 2), eram sempre repetidas, geralmente com referência a *Nov.* 7, 2, 1 (" [...] nec multo differant ab alterutro sacerdotium et imperium, et sacrae res a communibus et publicis"), e foram resumidas de forma lapidar na fórmula: "nam ius divinum et publicum ambulant pari passu"; ver Post, "Two Notes", 313, n. 81, citando Jacques de Révigny (c. 1270-80); também Post, "Statute of York", 421, n. 18. Ver também *Glos. ord.*, sobre *D.* 1, 1, 1, 2, v. *in sacris.* Além disso, Dante, *Monarchia*, III, 10, 47 ss; e cap. 8, n. 35, adiante.

(104) *Lib. aug.*, I, 72, ed. Cervone, 131, proíbe clérigos e juízes de agir como bailios locais. Marino de Caramanico, em sua glosa, explica que os juízes são tratados como clérigos "forte illa ratione, qua quis [iudices] merito sacerdotes appellat". Por isso, o paralelismo foi passado — pelo menos, por intermédio dos glosadores — para a administração prática. Mateus de Afflictis, ao glosar essa lei (de número I, 69, vol. I, 228) vai mais longe; refere-se a Marino e acrescenta: "[iudices laici] quando iuste iudica[n]t, possunt dici sacerdotes temporales. Et sic duplex est sacerdos: temporalis, qui est iudex, et spiritualis, qui dicitur presbyter; vel ibi iudex est sacerdos, quando componit iussu principis sacras leges [...] Et subdit [Alberico de Rosate; ver adiante) quod iudices, qui iuste iudicant, non solum appellantur sacerdotes, sed etiam angeli Dei, et plus merentur quam religiosi". Ver Alberico de Rosate, sobre *D.* 1, 1, 1, n. 11 (Veneza , 1585), fol. 10: "ibi, 'iustitiam namque colimus' etc., quia labia sacerdotis custodiunt iustitiam et leges requiruntur ex ore eius. Malachiae. c. 2 [Ml 2, 7: '[...] quia angelus Domini exercituum (sacerdos) est'], ubi dicit Hieronymus [?] quod sunt angeli Dei". Alberico simplesmente cita, e transfere aos juízes, a passagem clássica para o *character angelicus* dos sacerdotes; cf. Friedrich Baethgen, *Der Engelpapst* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, X: 2, Halle, 1933), que coletou farto material sobre o assunto; ver também Henri Grégoire, "'Ton Ange' et les anges de Théra", *Byzantinische Zeitschrift*, XXX (1929-30), 641-5. Alberico cita, então, Hostiensis "quod advocati et iudices exercentes recte eorum officia plus merentur quam religiosi". Cf. Hostiensis, *Summa aurea*, proêm., n. 8 (Veneza, 1586), col. 6: " [...] iusti iudices vitam activam sine plica ducentes, quae si bene duceretur, magis fructifera esset, quam contemplativa".

(105) João de Viterbo, *De regimine civitatum*, c. 25, ed. Gaetano Salvemini, em: *Bibl. jurid. med. aevi*, III, 226: " [...] nam iudex alias sacerdos dicitur quia sacra dat (cf. n. 103, acima) [...]; et alias dicitur: Iudex dei presentia consecratur (*C.* 3, 1, 14, 2) [...]; dicitur etiam, immo creditur, esse deus in omnibus pro hominibus (*C.* 2, 58 [59], 2, 8)". Cf. *C.* 2, 58 (59), 1, 1 sobre a Sagrada Escritura utilizada pelo juiz.

(106) Ver, sobre o problema em geral, meu estudo "Mysteries of State", *Harvard Theological Review*, XLVIII (1955), esp.72 ss.

(107) *Glos. ord.* sobre *D.* 1, 1, 10, v. *Notitia:* "Sed numquid secundum hoc oportet quod quicumque vult iurisprudens vel iurisconsultus esse, debeat theologiam legere? Respondeo, non; nam omnia in corpore iuris inveniuntur".

(108) Baldus, sobre c. 15 X 1, 3, n. 9, *In Decretales*, fol. 37v: "Sed numquid includantur legum Doctores [inter maiores et digniores]? Dic quia non, quia funguntur sacerdotio".

(109) Baldus, sobre *D.* 1, 1, 1, n. 5, fol. 7: "Item nota quod legum professores dicuntur sacerdotes". Mesmo o nível sacerdotal de doutores pode ser defendido; *ibid.*, n. 17, fol. 7v: "Quarto opponitur et videtur quod Doctores non sint sacerdotes quia non habent ordines sacros. Solutio: sacerdotium aliud spirituale, et sic loquitur contra; aliud temporale, et sic loquitur hic". Além disso, acrescenta Baldus, o *doctorates* é *publici iuris* e é uma *dignitas auctoritate publica*, e "in signum huius datur infula tanquam Principi seu praeceptori legum", de sorte que o doutor pode ter um nível "sacerdotal" similar ao do professor de direito. Ver também Paulo de Castro, sobre *D.* 1, 1, 1, n. 3 (Veneza, 1582), fol. 2: "propter quod iuris professores dici possunt sacerdotes, quia administrant leges sacratissimas [...]; quia professores iuris colunt iustitiam". Essas e outras considerações similares levaram Tomás Diplovatatius a escrever, por fim, seu compêndio sobre os grandes juristas e seu direito de precedência nas cerimônias; ver Diplovatatius, *De claris iuris consultis*, ed. H. Kantorowicz e F. Schulz (Berlim e Leipzig, 1919), 145, cf. 28 ss. Ver nota seguinte.

(110) O material foi resumido por Fitting, *Das Castrense peculium in seiner geschichtlichen Entwicklung und heutigen gemeinrechtlichen Geltung* (Halle, 1871), que menciona (p. 543, n. 1) que Placentino já chamava os juristas *milites inermi militia, id est, literatoria militantes*; ver, sobre *militia doctoralis*, Baldus, sobre *C.* 7, 38, 1, n. 1, fol. 28, que sustenta que nessa *militia* os hebreus e não-cristãos não podiam militar. O contemporâneo de Placentino, Ralph Niger, amigo de João de Salisbury, ressalta que os advogados eram chamados *domini* e desprezavam os títulos de doutor ou mestre, uma afirmação acompanhada pelo comentário de Stephen Langton: "Sacerdotes etiam magis volunt vocari *domini* quam sacerdotes vel capellani". Ver H. Kantorowicz, "An English Theologian's View of Roman Law: Pepo, Irnerius, Ralph Niger", *Mediaeval and Renaissance Studies*, I (1943), 247 (n. 2), e 250, 32 s.

(111) Andreas de Isérnia, sobre *Feud.* II, 56 ("Quae sunt regalia"), n. 64, fol. 301: "Princeps est iudex iudicum [...]". Ver n. 89 sobre Rogério II.

(112) Dom Jean Leclercq, "L'idée de la royauté du Christ pendant le grand schisme", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire*, XXIV (1949), 259 s.

(113) Pelo menos, Irineu era citado por Antonius Melissa, *Loci communes*, II, 1 (= CIII), *PGr*, CXXXVI, 1004B, como tendo dito: *πας βασιλευσ διαιος ιερατικην εχει ταξιν* ("rex omnis iustus sacerdotalem obtinet ordinem"). A idéia também é constantemente encontrada; ver, e. g., o Anônimo normando sobre o *rex iustitiae* (Melquisedec); *MGH, LdL*, III, 663, 7 ss.

(114) Durand, *Rationale divinorum officiorum*, II, 8, 6 (Lyon, 1565), fol. 55v: "Quidam etiam dicunt ut not. ff. de rerum divis. l. sancta (*D.* 1, 8, 9) quod fit presbyter, iuxta illud, 'Cuius merito quis nos sacerdotes appellat' (*D.* 1, 1, 1)". Cf. Marc Bloch, *Rois thaumaturges*, 188, n. 3; também Eichmann, *Kaiserkrönung*, I, 283 (onde, contudo, a

palavra adicionada entre colchetes deve ser lida como *iurisperitos* e não *imperatorem*). A referência aos *iudices sacerdotes* não era habitual entre os glosadores nessa ocasião, embora realmente ocorra; ver, e. g., o Memorandum de João Branchazolus, doutor em direito de Pávia e militante gibelino, que (em 1312) escreveu: " [...] et talis rex appellabatur pontifex et sacerdos, ut [...] (seguem-se referências a *D.* 1, 1, 1; *D.* 1, 8, 9; e *Inst.* 2, 1, 8)"; ver Edmund E. Stengel, *Nova Alemanniae* (Berlim, 1921), I, n. 90, 1, § 2, p. 46. A outra alegação de Durand é normal; ver nota seguinte.

(115) Durand, *loc. cit.*; "Imperator etiam pontifex dictus est"; também *Rationale*, II, 11, com relação a Roma antiga: "Unde et Romani imperatores pontifices dicebantur", uma citação do *Decretum* de Graciano (ver nota seguinte). Os civilistas tradicionalmente discutiam o caráter imperial de *sacerdos* e *pontifex* no contexto da dedicatória a locais sagrados mencionada em *D.* 1, 8, 9 (ver *Glos. ord.*, v. *Dedicavit*) e *Inst.* 2, 1, 8 (*Glos. ord.*, v. *Pontifices*); ver também nota seguinte.

(116) *Decretum*, c. 1, D. XXI, ed. Friedberg, I, 68: "Nam maiorum haec erat consuetudo, ut rex esset etiam sacerdos et pontifex. Unde et Romani Imperatores pontifices dicebantur". O que o *Decretum* citava, por intermédio de Isidoro, era, na verdade, Sérvio, sobre *Aeneis*, III, 268, que, de algum modo, pode ter sido conhecido pelos juristas. Os civilistas raramente deixavam de referir-se ao *Decretum* quando discutiam o caráter sacerdotal anterior dos imperadores; ver Azo, *Summa Inst.*, sobre *Inst.* 2, 1, n. 6, fol. 273v: "Imperatores enim antiquitus erant sacerdotes, ut fertur in canonibus, et ideo poterant dedicare". Também *Glos. ord.* sobre *Inst.* 2, 1, 8, v. *pontifices*: "ut in canonibus dicitur".

(117) Os trechos eram *Inst.* 2, 1, 8; *D.* 1, 8, 9; ocasionalmente, também *D.* 1, 1, 1 (ver nn. 114-5, acima). Eram citados também pelos canonistas; ver também Baldus, sobre *Rex Pacificus*, n. 5, *In Decretales*, p. 5 (Proêmio das Decretais de Gregório IX).

(118) Budé, *Annotationes*, p. 30: "Similis est ignorantia Accursii vel saeculi potius Accursiani, quae hac aetate ridicula est [...] Ubi pontificum Ulpianus meminit, de collegio pontificum loquens, a quo ius pontificium apud antiquos dictum, quod Accursius ad nostros pontifices retulit".

(119) Ver *MGH, Epp.*, VII, 281, 11, sobre João VIII: "venerande Romane leges divinitus per ora piorum principum promulgate". A passagem tornou-se amplamente conhecida mediante o *Decretum* de Graciano, c. 17, C. XVI, q. 3, ed. Friedberg, I, 796; cf. Ullmann, *Lucas de Penna*, 78, n. 2.

(120) *Nov.* 105, 2, 4. A monografia mais completa a esse respeito é Steinwenter, "Nomos", 250 ss, onde será encontrada também a literatura moderna; poder-se-ia acrescentar Pietro de Francisci, *Arcana Imperii* (Milão, 1948), III: 2,114 ss, bem como o novo estudo de Delatte, *Traités de la Royauté*, 245 ss; também Schulz, "Kingship", 157 ss. Cf. meu estudo "Kaiser Friedrich II. und das Königsbild des Hellenismus", 171 ss.

(121) Steinwenter, "Nomos", 260; Temístio, *Orat.*, XIX, ed. Dindorf, 277. De Francisci, *Arcana Imperii*, III: 2, 208.

(122) Delatte, *Traités*, 152 ss, sobre a influência em Bizâncio; também Vladimir Valdenberg, "Le idee politiche di Procopio di Gaza e di Menandro Protettore", *Studi Bisantini e Neoellenici*, V (1935), 67 ss (esp. 73 s, e "Discours politiques de Thémistius dans leurs rapport avec l'antiquité", *Byzantion*, 1 (1924), 557-80, esp. 572 s; Johannes Straub, *Vom Herrscherideal in der Spätantike* (Stuttgart, 1939), 160 ss. Temístio, *Ora-*

tio, XV, Dindorf, 228 s, pode ter influenciado o Prólogo dos *Institutes* de Justiniano; cf. Kantorowicz, "On Transformations of Apolline Ethics", *Festschrift für Ernst Langlotz* (Bonn, 1957).

(123) Lactâncio, *Divinae Institutiones*, IV, 25, 1 ss: "[...] quare Deus summus, cum legatum ac nuntium suum mitteret, ad erudiendam praeceptis iustitiae suae mortalitatem, mortali voluerit eum carne indui [...] Nam cum iustitia nulla esset in terra, doctorem misit, *quasi vivam legem*, ut nomen ac templum novum conderet [...]". O estudo de Arnold Ehrhardt, "Das Corpus Christi und die Korporationen im spät-römischen Recht", *ZfRG*, rom. Abt., LXXI (1954), 29, n. 9, chamou minha atenção para essa importante passagem. O autor foi gentil o bastante para permitir-me examinar os originais de seu trabalho antes da publicação.

(124) O *Christus doctor* de Lactâncio é inspirado, com certeza, pelo *Christus docens* de João 7, 14 ss, onde aquele *qui me misit* é referido cinco vezes; onde o v. 24 refere-se à justiça: *iustum iudicium iudicate*; e onde a localização da cena no Templo sugeriu o *novum templum* de Lactâncio. O problema em si será discutido em separado.

(125) Talvez se possa detectar uma alusão em Benzo de Alba, *Ad Heinricum*, VI, 71 *MGH, SS.*, XI, 669, 1: *De coelo missus, non homo carnis* (cf. *Nov.* 105: *eum mittens hominibus*). Mas a similaridade é muito vaga.

(126) *MGH, SS,* XXII, 316, verso 388: "Tu *lex viva* potes dare, solvere, condere, leges,/ Stantque caduntque duces, regnant te iudice reges;/ Rem, quocumque velis, *lex animata* geris./ Cf. Steinwenter, "Nomos", 255.

(127) "[...] nisi quid speciale dicere volueris circa prohibitionem summi pontificis, qui est *lex vel canon vivus.*" Cf. Franz Gillmann, "Magister Albertus, Glossator der Compilatio II", *AKKR*, CV (1925), 153, uma passagem para a qual Mochi Onory, *Fonti*, 76, chamou a atenção.

(128) Cf. Joannes Andreae, sobre c. 11 VI 1, 14, v. *Iuris*: "[arbitri electi] ad ipsum ius a quo potestatem habent, oportet appellari: et sic ad Papam qui est *lex animata in terris*". Ver Steinwenter, "Nomos", 251, sobre esse exemplo e outros posteriores, aos quais se pode acrescentar Oldradus, *Consilia*, 328, n. 6 (Veneza, 1571), fol. 164, que se refere simplesmente a *Nov.* 105. Ver também F. Gillmann, "Dominus Deus noster papa?", *AKKR*, XCV (1915), 270, n. 3. No mesmo sentido, pode-se mencionar que a teoria política papal em geral foi construída por analogia com as teorias imperiais. O papa, embora seja o senhor do *ius fori*, como ministro, estava sujeito ao *ius poli* (cf. Rudolph Sohm, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians* [Munique e Leipzig, 1918], 611 s; também ele devia submeter-se voluntariamente à Lei; ver, por exemplo, Hostiensis, *Summa aurea*, em X 1, 30 (*De officio legati*), n. 3 (Veneza, 1586), 324, que cita, com esse intuito, a *lex digna* juntamente com a máxima *princeps legibus solutus*, como era o costume observado tanto por civilistas como por canonistas; ver também João Teutônico, sobre c. 20, C. XII, q. 2, v. *papae*: "sed certe licet sit solutus legibus, tamen secundum leges vivere debet". Egídio Romano, *De eccles. pot.*, III, 8, ed. Scholz, 190, resume a teoria: "Nam licet summus sacerdos sit animal sine capistro et freno et sit homo supra positivas leges, ipse tamen debet sibi imponere capistrum et frenum et vivere secundum conditas leges" (cf. III, c. 7, Scholz, 181). Ver, sobre o direito correlato, de resistência contra

o papa, o estudo competente de Brian Tierney, "Grosseteste and the Theory of Papal Sovereignty", *Journal of Ecclesiastical History*, VI (1955), 1-17.

(129) *Glos. ord.*, sobre *D.* 1, 3, 22, v. *cum lex*: "lex, id est imperator qui est *lex animata in terris*"; sobre *D.* 2, 1, 5, v. *alieno beneficio*; sobre *C.* 10, 1, 5, 2, v. *vigorem* (ver n. 36); sobre *Nov.* 12, 4, v. *Patres* (n. 37); sobre *Nov.* 105, 2, 4, v. *legem animatam*, onde é citada a *lex digna*. Cino, sobre *D.* 2, 1, 5, n. 7, fol. 26v, polemiza incorretamente contra a *Glos. ord.* (sobre a mesma lei, v. *alieno beneficio*) quando, no contexto da subdelegação (possível, desde que a jurisdição original fosse diretamente derivada da lei, e impossível, se derivada de uma outra pessoa), afirma: "dicit glossa qui habet [iurisdictionem] beneficio alieno, scilicet hominis, non potest demandare [no sentido de 'delegare'] [...] Sed qui habet [iurisdictionem] beneficio legis, bene potest delegare [...], et *princeps non est homo, sed est lex animata in terris* [...] Ista responsio est derisibilis, quia licet princeps sit lex animata: tamen est homo". Excelente nesse ponto é a glosa de Albericus de Rosate sobre *D.* 1, 3, 31, n. 10, fol. 31: "propter quod princeps non debet dici proprie sub lege, sed in lege positus, et ideo dicitur lex animata in terris".

(130) João de Viterbo, *De reg. civit.*, *C.* 128, ed. Salvemini, 266; cf. *Erg. Bd.*, 86; Steinwenter, "Nomos", 254.

(131) Karolus de Tocco, *Apparatus in Lombardam*, sobre I, 3, 1 (*Leges Longobardorum cum glosis Karoli de Tocco*, Veneza, 1537, fol. 8v), v. *non possibile*: "nam et si legibus sit princeps solutus, legibus tamen vivere debet [...] (*C.* 6, 23, 3), cum omnis imperialis maiestas et eius auctoritas a lege pendeat et ab ea sit inducta. 1. digna vox etc. (*C.* 1, 14, 4); nam cum ipse sit *lex animata* [...] (*Nov.* 105, 2, 4), non debet in legem committere [...] quia frustra legis invocat auxilium qui contra legem committit". Cf. F. Calasso, "Origini italiane della formola 'Rex in regno suo etc'", *Rivista di storia del diritto italiano*, III (1930), 241, n. 91; também Heydte, 324, n. 23. Ver, além disso, Andreas de Isérnia, sobre *Lib. aug.*, III, 26, ed. Cervone, 355b: "Princeps legislator, qui est *lex animata in terris* [...] est pater subiectorum". Ver também Mateus de Afflictis, n. 38, acima. — Se, no entanto, Marino de Caramanico, *Prooem. in Const.*, ed. Cervone, XXXIII, ed. Calasso, *Glossatori*, 182, 10 ss, diz: "Quid enim aliud est lex quam rex?", não tem em mente a *Novel* 105 de Justiniano, mas remete seu leitor a *D.* 1, 3, 2, o fragmento de Crísipo concernente a *νομος βασιλευς*, um conceito (deriva de Píndaro, fr. 169) associado, embora não idêntico, ao conceito da *lex animata*; ver Steinwenter, "Nomos", 261 ss, e, sobre o problema em geral, Hans Erich Stier, "ΝΟΜΟΣ ΒΑΣΙΑΕΤΣ", *Philologus*, LXXXIII (1928), 225-58; ver também n. 148, adiante, sobre uma fusão das duas teorias nos escritos de Egídio Romano. A pouca influência relativa exercida pelo fragmento de Crísipo (*ο νομος παντων εστι βασιλευς θειων τε και ανθρωπινων πργματων...*) na teoria política medieval pode ter sido provocada pela tradução; pois, embora Marino de Caramanico traduzisse corretamente a frase decisiva (*lex est rex*), a versão oficial diz *lex est regina*, uma metáfora alegorizante que não mais sugere uma identificação realista da Lei com o Príncipe. É verdade que Baldus se refere ao fragmento (sobre *D.* 1, 3, 2, n. 2, fol. 17v) no sentido literal: "Nota quod lex est Princeps, Dux et regula", mas, em seguida, volta imediatamente à formulação mais conhecida de *Nov.* 105, 2, 4, e diz: "Rex est lex animata: et... subditi possunt tunc dicere: Ego dormio et cor meum, id est, Rex meus, vigilat (Cant. 5, 2)", que ilustra claramente a onipresença do monarca (ver n. 167,

adiante). Sobre a *vigilans iustitia,* ver n. 146, adiante; discutirei o novo ideal do *rex exsomnis* em outro contexto.

(132) Wolfram von den Steinen, *Das Kaisertum Friedrichs des Zweiten* (Berlim e Leipzig, 1922), 63, cita os trechos relevantes; ver também Steinwenter, "Nomos", 255, n. 28.

(133) Böhmer, *Acta imperii*, I, 264, n. 299: "(maiestas nostra) que est *lex animata in terris* et a qua iura civilia oriuntur". Cf. *MGH*, *Const.*, II. 184, n. 1; *Erg. Bd.*, 86 s.

(134) Ver cap. 2, n. 15.

(135) *Erg. Bd.*, 85.

(136) Ver Gaines Post, "Blessed Lady Spain", *Speculum*, XXIX (1954), 200, n. 10; talvez o trecho citado por Post, "Two Notes on Nationalism in the Middle Ages", *Traditio*, IX (1953), 299, n. 11, pertença ao mesmo conjunto de idéias.

(137) Cf. *MGH*, *Const.*, II, 184, n. 1; Huillard-Bréholles, III, 469.

(138) Ver Church, *Const. Thought*, 58, 70, 193 e *passim* (ver Index, s. v. "King"); também Esmein, "Princeps legibus solutus", 206, n. 1. Cf. Mateus de Afflictis, sobre *Lib. aug.*, 1, 6, n. 32, fol. 52v: "et rex in regno dicitur lex animata". Ver, para um exemplo anterior (Carlos II de Nápoles, 1295), Romualdo Trifone, *La legislazione angioina* (Nápoles, 1921), 119, n. LXII.

(139) Lucas de Penna, sobre *C.* 11, 69, 1, n. 4 (Lyon, 1582), 613: "nam si potest hoc [sc. aedificare in publico permittere] lex municipalis, fortius ipsa universitas quae legem municipalem constituit [...], quia potentior est lex viva quam mortua sicut excessive animatum potentius est [in]animato". Lucas sugere, assim, que *universitas* é um ser vivo ou "pessoa" animada, um conceito que pressupõe a teoria da *persona ficta*. Sobre sua distinção entre *lex viva* e *lex mortua*, refere-se a seu próprio comentário *C.* 11, 41, n. 20; ver n. 150, adiante.

(140) *Eth. Nicom.*, V, 1132a, 20 ss: *το δ'επι τοι δικαστην ιεναι, ιεναι εστιν επι το σικαιον ογαρ δικαστης βουλεται ειναι οιον δικαιον εμψυχον.* Cf. Delatte, *Traités*, 246; Goodenough, "Hellenistic Kingship", 63; Steinwenter, "Nomos", 260. A própria Justiça, naturalmente, é uma intermediária, como todas as virtudes, embora de um tipo diferente e mais imponente, porque não sustém a balança entre os dois extremos, cada um dos quais é um vício (e. g., Coragem como o meio entre Covardia e Impetuosidade); ver *Eth. Nicom.*, V, 1129a, 1 ss; 1133b, 30 ss.

(141) Tomás de Aquino, *In Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, § 955, ed. R. M. Spiazzi (Turim e Roma, 1949), 261 s: "... nam iudex debet esse quasi quoddam iustum animatum, ut scilicet mens eius totaliter a iustitia possideatur. Illi autem qui refugiunt ad iudicem, videntur quaerere medium inter partes quae litigant; et inde est quod iudices vocant medios vel mediatores". Ver, contudo, Arist., *Nic. Eth.*, 1132a, 22-3:

(142) Tomás de Aquino, *Summa theol.*, II-IIae, q. LVIII, a. I, ad 5: "iudex est iustum animatum et princeps est custos iusti". Sobre o rei como "guardião", ver nota seguinte.

(143) Tomás de Aquino, *In Politicorum Aristotelis Expositio*, § 849, ed. Spiazzi (Turim e Roma, 1951), 284: "Et dicit [Aristoteles] quod officium regis est esse custodem iustitiae. Et vult custos esse iusti. Et ideo recurrere ad regem est recurrere ad iustum animatum". Ver Arist., *Pol.*, V, 1311a, 1, que não usa o termo "guardião da justiça", mas diz

simplesmente: *βουλεται δε ο βασιλευς ειναι φυλαξ* ("Vult enim rex esse custos"; § 706, ed. Spiazzi, p. 282), embora o sentido seja o de *custos iusti.*

(144) João de Paris, *De Potestate*, c. XVII, ed. Leclercq, 225, 6: " [...] ad principem pertinet qui est *iustitia animata* et custos iusti". Sobre os dois aspectos do rei como intermediário entre os súditos e como intermediário entre Deus e homens, ver Valdenberg, em *Byzantion*, I, 572 s.

(145) Ver Baldus, sobre c. 33 X 2, 24, n. 1, *In Decretales*, fol. 261: "Item debet esse iustum animatum, ut in Auth. de consulibus (= *Nov.* 105, 2, 4)".

(146) Alberto Magno, *In Matthaeum*, VI, 10, ed. A. Borgnet (Paris, 1893), XX, 266 s. "Haec autem potestas animata debet esse iustitia, quia rex non tantum debet esse iustus [...], non torpens vel dormiens, sed *viva* et vigilans *iustitia* [...] Et licet rex supra legem sit, tamen non est contrarius legi: et est supra legem, eo quod ipse est *viva forma legis*, potius formans et regulans legem quam formatus et regulatus a lege [...]" Ver, sobre o *rex exsomnis* ou *vigilans*, n. 131, e n. 167, adiante.

(147) Dante, *Parad.*, VI, 88: "Chè la viva Giustizia che mi spira". Fazendo Justiniano citar as palavras decisivas no lugar certo, Dante, como ninguém, entrelaça Império, Igreja, Direito Romano, Aristóteles, o imperador como antítipo de Deus divinamente inspirado, e muitas outras questões e idéias.

(148) "Si lex est regula agendorum: ut haberi potest ex 5 Ethic., ipse iudex, et multum magis ipse rex cuius est leges ferre, debet esse quedam regula in agendis. Est enim rex sive princeps quaedam lex; et lex est quaedam rex sive princeps. Nam lex est quidam inanimatus princeps. Princeps vero est quaedam animata lex. Quantam ergo animatum inanimatum superat, tantum rex sive princeps debet superare legem [...] Rex quia est quaedam animata lex, est quaedam animata regula agendorum [...]." Ver, sobre Egídio, Carlyle, *Political Theory*, V, 70 ss, esp. 75 s, onde os textos são citados na íntegra; Steinwenter, "Nomos", 253 s; Berges, *Fürstenspiegel*, 211 ss, esp. 218 s, que apresenta uma análise sucinta do tratado; cf. 320 ss, sobre a literatura e o número incrível de traduções medievais em, pelo menos, dez línguas diferentes.

(149) Platão, *Politicus*, 294-6; Steinwenter, "Nomos", 262 ss.

(150) Ver, sobre Engelbert de Admont, Steinwenter, "Nomos", 253; também George B. Fowler, *Intellectual Interest of Engelbert of Admont* (Nova York, 1947), 170 s. Cf. Lucas de Penna, sobre *C.* 11, 41, n. 20 (Lyon, 1582), 453, "Et sicut animatum excessive potentius est inanimato, sic princeps excessive potentior est ipsa lege, dicit [frater Aegidius] ibidem lib. 1, parte 2. Et periculosius est contemnere legem vivam, maiusque crimen, quam legem mortuam".

(151) Carlyle, *Political Theory*, V, 75, n. 2: " [...] quod melius est regi rege quam lege". Cf. Baldus, sobre *D.* 1, 1, 5, n. 5, fol. 10v; também Mataeus de Afflictis, sobre *Lib. aug.*, I, 30, n. 8, fol. 147v. Tomás de Aquino, *Summa theol.*, I-IIae, q. XCV, art. 1, ad 2, que segue Aristóteles, é mais cético, pelo menos com relação ao juiz: ele acha melhor ter tudo ordenado pelas leis "quia *iustitia animata iudicis* non invenitur in multis".

(152) Carlyle, *loc. cit.*: "Sciendum est regem et quemlibet principantem esse medium inter legem naturalem et positivam [...] Quare positiva lex est infra principantem sicut lex naturalis est supra [...]". Cf. Gierke, *Gen. R.*, III, 614, n. 264. Uma vez que Egídio, na frase precedente, referia-se à *5 Ethicorum*, certamente foi a imagem aristoté-

lica do "juiz como intermediário" que o dispôs a interpretar o monarca, no mesmo sentido, como um "Intermediário". Tomás de Aquino (ver nota seguinte) interpretava a posição do monarca de uma maneira similar, e em seu comentário sobre a *Politics* de Aristóteles (§ 15, ed. Spiazzi, p. 7) explica que o poder político "quasi secundum partem principetur..., et secundum partem sit subiectus".

(153) Tomás de Aquino, *Summa theol.*, I-II ae, q. XCVI, a. 5, ad 3; ver a discussão desse trecho por Carlyle, *Political Theory*, V, 475 s.; também Jean-Marie Aubert, *Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas* (Bibliothèque thomiste, XXX [Paris, 1955]), 83 s.

(154) *De iure magistratuum* (citado por Esmein, "Princeps legibus solutus", 209, n. 1): o Príncipe é "solutus nonnisi de legibus civilibus [...], non autem de iure publico et ad statum(!), ut dici solet, pertinente, multoque minus de iure naturali et divino". As referências às distinções de Tomás de Aquino são inúmeras; não começam com Andreas de Isérnia, sobre *Feud.* II, 51 ("De capit. qui"), n. 29, fol. 231 ("nam quantum ad vim directivam legis, Princeps est subditus legi, sicut quilibet [...]"), e provavelmente não terminam com Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte*, IV, proposição 4 (ed. H. Brémond, *Bossuet: Textes choisis et commentés*, Paris, 1913, II, 115), que, após haver citado a *lex digna* ("cette belle loi d'un empereur romain"), disse: "Les rois sont donc soumis comme les autres à l'équité des lois [...]; mais ils ne sont pas soumis aux peines des lois: ou, comme parle la théologie [sc. Tomás de Aquino], ils sont soumis aux lois, non quant à la *puissance coactive*, mais quant à *la puissance directive*". Ver também a distinção feita por Alberico de Rosate, sobre *D.* 1, 3, 31, n. 10, fol. 31: por ser a *lex animata*, o Príncipe não é colocado realmente *abaixo* da Lei, mas *na* Lei (n. 129); em seguida, citando Sl 1, 2 ("In lege Domini voluntas eius"), explica: "dicit aliud est esse in lege, aliud sub lege. Qui enim in lege est, secundum legem agit voluntarie obediendo legi; qui autem sub lege est, secundum legem agit necessitatis timore coactus". Refere-se, por fim, à *lex digna.* Ver também, acima, nn. 25 (João de Salisbury), 52 ss e, sobre a teoria posterior, Church, *Constitutional Thought*, 197, 232, *passim*.

(155) *Siete Partidas*, II, 9, 28, ed. Real Academia de la Historia (Madri, 1807), II, 84: "la justicia que es medianera entre Dios e el mundo".

(156) Baldus, sobre c. 36 X 1, 6, n. 4, *In Decretales,* fol. 79: "Nota quod iustitia triumphat super omnem aliam virtutem, vitam, famam et scientiam". Ver também a paráfrase de seus comentários sobre *D.* 1, 1, por Ullmann, "Baldus", 388 ss ; além disso, Ullmann, *Lucas de Penna*, 35 ss, sobre um conjunto de trechos similares relevantes. Sobre a Justiça como agregado de todas as virtudes, ver, além disso, a arenga pomposa de uma carta do rei Roberto de Nápoles referente à promoção de um doutor em direito da Universidade de Nápoles, ed. G. M. Monti, "Da Carlo I a Roberto di Angiò", *Archivio storico per le province napoletane,* LIX (1934), 146. Ver também n. 70.

(157) Acima, n. 60 e também 64.

(158) Acima, nn. 59 ss, 80.

(159) O termo *iuris religio* é regularmente empregado pelos glosadores ao interpretarem o *prooemium* dos *Institutes*, de Justiniano, onde o imperador é chamado *iuris religiosissimus* (também *D.* 31, 1, 67, 10); ver, e. g., Placentino, *Summa Inst.*, ed. Fitting, *Schriften*, 222, 21; também Azo, *Summa Inst.*, fol. 268; ed. Maitland, *Bracton and Azo*, p. 6; além disso, *Glos. ord.*, v. *religiosissimus*: "Nota quem fieri religiosum per leges;

nam ipsae sunt sacrae". Uma vez que o imperador menciona a dualidade de *arma* e *leges*, os glosadores estendem-se sobre esse tópico; ver, e. g., *Glos. ord.*: "Item nota hic quatuor proportionalia: scilicet arma, usus armorum, victoria, triumphus; item leges, usus legum, calumniae, repulsio, et iuris religio"; triunfo militar e religião da lei são colocados em paralelo. Uma vez que *religio* era definida segundo Cícero (*De invent.*, II, 161) como *virtus curam ceremoniamque afferens* (ver H. Kantorowicz, *Glossators*, 19), não era difícil aplicar essa noção em um sentido secular à atenção para com a justiça e o cerimonial das sessões da corte (ver *Lib. aug.* I, 32, Cervone, 82: *Cultus iustitiae silentium reputatur*; cf. *Erg. Bd.*, 89) ou, em épocas posteriores, ao cerimonial quase religioso da monarquia absolutista. Além disso, a primeira das seis Virtudes cívicas, filhas da Justiça, era *Religio* (ver n. 61) de acordo com Cícero. Portanto, era muito comum destacar que "Iustitia in subiecto infusa vel acquisita informat ad religionem, pietatem etc". Ver Baldus, sobre *D.* 1, 1, 10, n. 2, fol. 15v; também Ullmann, "Baldus", 390 s. Finalmente, *Inst.* 4, 16, rubr., é mencionado o *iurisiurandi religio*. Ver, e. g., Andreas de Isérnia, sobre *Lib. aug.*, I, 99, Cervone, 168: "Iustitia habet multas partes, inter quas est religio et sacramentum secundum Tullium in Rhetorica sua. Ponitur ergo totum pro parte: nam sacramentum est religio: unde dicitur iurisiurandi religio (com uma referência a *C.* 2, 58, 1-2; ver n. 105)". Vale a pena mencionar que Cuias, sobre *Inst.*, proêm. (*Scholia*), afirma: "Religiosissimus fere idem est, quod sanctissimus iuris sacerdos". Ver Cuias, *Opera* (Prato, 1836), II, 607. Fortescue (ver cap. 5, n. 89) também fala sobre *legis sacramenta* e *mysteria legis Angliae*, e nisso coincide com o linguajar dos juristas italianos; ver, e. g., Baldus, sobre *Liber Extra*, proêm., rubr., n. 7, fol. 3: "Quaedam [nomina] misterio iuris sunt introducta", ao passo que outros *nomina* existem "quibus non est datum certum mysterium a iure".

(160) *D.* 1, 1, 10, 2: "Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia"; repetido literalmente em *Inst.* 1, 1, 1.

(161) "Ius est ars boni et aequi"; *D.* 1, 1, 1. Desde Irnério, os glosadores, por diversas vezes, interpretaram essas palavras; ver, sobre as primeiras glosas, H. Kantorowicz, *Glossators*, 63 s. Nas épocas iniciais, parece ter sido costume definir *ars* segundo uma frase atribuída a Porfírio; ver Azo, *Summa Inst.*, sobre *Inst.* 1, 2, n. 2, fol. 269; ed. Maitland, p. 24; e *Glos. ord.* sobre D. 1, 1, 1, v. *ius est ars*: "id est scientia finita, quae arctat infinita; nam ars est de infinitis finita doctrina, secundum Porphyrium". Daí em diante, a definição de Aristóteles, *Physics,* II, 2, 194a, 21 ("a arte imita a natureza"), começa a vigorar; ver cap. 6, n. 81; ver também Berges, *Fürstenspiegel*, 218, n. 1, sobre Egídio Romano.

(162) Glosa marginal sobre *D.* 1, 1, 1. Em épocas posteriores, passou a ser o costume; ver, e. g., Cuias sobre esse trecho, em *Opera*, VII, 12: "quasi Deam sanctissimam"; e Budé, *Annotationes*, 28 s, que compara Justiça à deusa grega Dique, e acrescenta: "eiusque Deae diaconi et ministri [...] Iudices dicuntur". Naturalmente, essa já é a escola histórica que compreende Justiça como uma deusa da Grécia antiga ou da religião romana, ao passo que os advogados medievais a compreendiam como *Dei motus* ou *Dei spiritus*; Ullmann, *Lucas de Penna*, 36.

(163) Ver n. 160; Ullmann, "Baldus", 388 s, sobre Justiça como um *habitus.* Ver as formas de sentenças citadas por Durando, *Speculum iuris*, II, part. iii, § 6, n. 19 (Veneza,

1602), II, 791 s, que recomenda "si autem arduum sit negotium, incipias cum praefatione sic" e, então, apresenta a forma seguinte: "Presidente rationis imperio in animo iudicantis, sedet in examine veritatis pro tribunale iustitia et quasi Rex in solio iudicii rectitudo [...] Haec enim recti fuit eterni providentia iudicis, de cuius vultu recta iudicia procedent, ut recti iudices eligentur in orbe [...]".

(164) Pollock e Maitland, *English Law*, I, 208 (= p. 187), n. 3, referindo-se a Bracton, que acrescentava a "iustitiam namque colimus" as palavras: "et sacra iura ministramus", nisso seguindo Azo; cf. Maitland, *Bracton e Azo*, 23 s.

(165) Ver n. 22. Ver também c. 84, C. XI, q. 3, ed. Friedberg, I, 666 ("Christus sapientia est, iustitia [...]"), uma passagem que, e. g., Lucas de Penna, sobre *C.* 12, 45, 1, n. 61 (ed. 1582), p. 915, menciona ao explicar que vender justiça é simonia: "gravius crimen est vendere iustitiam quam praebendam. Legimus enim Christum esse iustitiam [...] Non legitur autem esse praebendam [...] Vendere iustitiam quae Christus est, gravissimum est censendum" (ver, quanto ao problema subjacente, Gaines Post, "The Legal Theory of Knowledge as a Gift of God", *Traditio*, XI [1955], 197-210); ver também sobre *C.* 10, 70, 4. n. 8, p. 345, e *ibid.*, n. 4: "Iustitia quidem (sicut verissime Trimegistus diffinit) nihil aliud est quam Dei motus". Além disso, *ibid.*, n. 5, onde ele se refere ao *Opus imperfectum super Matthaeum*, do Pseudo-Crisóstomo: "qui omne iustitia facit et cogitat mente sua, Deum videt, quoniam iustitia figura Dei est. Deus enim iustitia est [...]". E alude a Prov. 11: 4, quando afirma (n. 7): "Qui vero iustitiam sectatur, non moritur".

(166) Baldus, *Consilia*, III, 218, fol. 64 (col. b, in fine): "Et certum est quod submittit se iustitiae, id est, substantiae boni et aequi ['realitati iustitiae', na sentença anterior]. Ius enim reddens quandoque errat, sed iustitia nunquam errat [...] Item certum est quod ratio et iustitia sine persona nihil agit [...] Unde sine magistratu iustitia in controversiam posita sepulta est". Ver cap. 7, n. 420. A idéia subjacente é que a Justiça, por ser uma "potencialidade", tem de ser "atualizada" por uma pessoa ou dignitário; cf. Piero della Vigna, *Epp.*, III, 68, ed. Schard, 507: "quod in potentia gerimus [o imperador] per eos [juízes e oficiais] velut ministros iusticiae [n. 162] deduceretur ad actum". São óbvias as categorias aristotélicas ("de potentia ad actum").

(167) *Lib. aug.*, I, 17, Cervone, 41: "Et sic nos etiam, qui prohibente individuitate personae ubique praesentialiter esse non possumus, ubique potentialiter adesse credamur". Ver também Della Vigna, *Ep.* II, 8, ed. Schard, 271; *MGH, Const.*, II, 306, 37 s, n. 223; cf. *Erg. Bd.*, 94. Além disso, Nicolau de Bari, ed. Kloos, *DA*, XI, 175, § 16, o encômio em louvor de Frederico II: o autor exige que todo súdito sirva ao imperador "quia omnia novit et falli non potest [ver n. 166, acima, Baldus sobre *Iustitia*] [...], quia ubique eius potentia invenitur et ideo fuge aditus denegatur". Baldus, *Consilia*, I, 333, n. 1, fol. 105v, emprega palavras muito parecidas para explicar a natureza das delegações ("Ipse [imperator] personaliter ubique esse non possit..."). Ver também n. 131, sobre a ubiqüidade do imperador por ser ele a *lex animata*: "Eu durmo e meu coração, isto é, meu rei, vigia". A imagem não era rara; ver Filipe de Leyden, *De cura reipublicae*, VI, 1, p. 36: "[...] princeps, qui ad quietem subditorum praeparandam noctes transire consuevit insomnes [...]". Todas essas idéias (a ubiqüidade do Príncipe, seu caráter de *lex animata*, sua infalibilidade ["o rei não pode fazer nada errado"], e sua eterna vigilância) são resumidas por Mateus de Afflictis, em *Lib. aug.*, I, 6, n. 32, fol. 52v: "(referência a Baldus, *Consilia*, I, 141, n. 4, fol. 42v) ubi dicit quod rex quoad suos subditos in regno suo est tanquam quidam corporalis Deus [...], quod lex non exequitur aliquod iniustum, vel iniquum: quia oculus legis sicut oculus Dei omnia videt, omnia intuetur [...] et rex in regno dicitur lex animata... Et ideo antiquitus dicebatur quod corona imperialis invisibilis imponebatur a Deo ipsi principi [...] quia ius divinum concessit principibus supremam potestatem, ut patet in evangelio [...]". Ver também, quanto à ubiqüidade imperial e real, meu trabalho "Invocatio nominis imperatoris", *Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani*, III (1955), 35-50, e, sobre alguns acréscimos, "Zu den Rechtsgrundlagen der Kaisersage", *DA*, XIII (1957), nn. 61 ss.

(168) Ver Schulz, "Bracton on Kingship", *EHR*, LX (1945), 165, sobre a teoria de João de Salisbury. Schulz, por um lado, subestima a influência de Salisbury, que não se limitava a Helinand de Froidmont e Gilbert de Tournai (ver, e. g., Post, "Two Notes", 293, n. 53), mas pode ser acompanhada, na literatura legal, até o século XVI; ver Ullmann, "Influence of John of Salisbury", *EHR*, LIX (1944), 384 ss, cujo interessante levantamento, concentrado principalmente na Itália, não pretende ser completo. A ficção de Salisbury era, em geral, a do *rex iustus*, a qual, no tratado de Gilbert de Tournai, um representante do misticismo político francês do século XIII, converteu-se na ficção de um rei que supostamente governava *angelico more* (ver a criteriosa análise de *Erudito regum et principum*, de Gilbert, realizada por Berges, *Fürstenspiegel*, 150 ss, esp. 156 s). É claro que saber se o *rex iustus* ou *rex angelicus* é mais ou menos operável que o *rex imago Christi* ou o rei como *lex animata*, não é absolutamente uma questão, já que, para uma "plataforma política" moderna, esses ideais são todos igualmente inúteis. O que importa aqui é a mudança da metáfora da "Perfeição", que, no século XIII, entrou em uma nova fase: a imagem da perfeição ora era espiritualizada (*rex angelicus*, *papa angelicus*, imperador messiânico) ora secularizada (*lex animata*, *Iustitia animata*, Coroa, Dignidade etc.), que não excluía a mútua sobreposição. Não acredito que uma teoria política medieval pudesse operar sem certa ficção ou "metáfora de perfeição", e é inteiramente justificado perguntar se uma teoria moderna o poderia.

(169) Sobre o problema como um todo, ver Gierke, *Gen. R.*, III, 610: "A idéia de que Estado e Direito existam em dependência recíproca era estranha à Idade Média. Esta solucionava o problema mediante a oposição da idéia do Direito Natural ao Direito Positivo". A tradução é de Maitland (*Political Theories*, 74), que comentou à margem do parágrafo: "Direito acima do Estado e Estado acima do Direito".

(170) Ver, sobre *mater et filia*, n. 40, acima, e, sobre a avaliação jurídica desses termos por parte dos canonistas, Gierke, *Gen. R.*, III, 278 s, n. 96, e também 332, n. 272 (Godofredo de Trani). John Fortescue, ao discutir o problema da sucessão ao trono, argumentava na mesma direção: uma vez que "a realeza do pai não pode ser herdada pela filha, ela não pode ser um meio para que seu filho a herde", porque ela não pode transmitir a seu filho alguma coisa que ela mesma não possui (Chrimes, *Const. Ideas*, 10 ss). Fortescue orientava-se pelo Direito Romano; caso se orientasse pela jurisprudência de inspiração teológica, seu argumento dificilmente teria sido convincente, pois era menos difícil para a teologia sustentar que o Theotokos não invalidava a natureza divina de seu Filho, embora ela mesma não a possuísse.

(171) Charles H. McIlwain, *Constitutionalism Ancient and Modern* (Ítaca, N. Y., 2ª ed., 1947), 83, cuja brilhante discussão sobre Bracton (pp. 67 ss) é, em si, um grande passo no delineamento das assim chamadas "contradições" e na compreensão das mesmas no cenário do século XIII.

(172) O vívido interesse atual por Bracton talvez tenha sido estimulado pelo controvertido livro de Hermann Kantorowicz, *Bractonian Problems* (Glasgow, 1941), e a discussão, muito frutífera, foi alimentada pelos numerosos estudos de Fritz Schulz: "Critical Studies on Bracton's Treatise", *LQR*, LIX (1943), 172-80; "A New Approach to Bracton", *Seminar*, II (1944), 42-50; "Bracton e Raymond of Penafort", *LQR*, LXI (1945), 286-92; "Bracton as Computist", *Traditio*, III (1945), 264-305; seu estudo, "Bracton on Kingship" (n. 168) refere-se diretamente aos problemas do presente estudo; ver p. 136, n. 2, sobre a literatura anterior. Além dos dois artigos de H. G. Richardson ("Azo, Drogheda, and Bracton", e "Tancred, Raymond, and Bracton", *EHR*, LIX [1944], 22-47, 376-84), Gaillard Lapsley, em seu estudo "Bracton and the Authorship of the 'Addicio de Cartis'", *EHR*, LXII (1947), 1-19, trata dos conceitos bractonianos de realeza. Ver, além disso, os estudos altamente informativos e esclarecedores de Gaines Post, principalmente "A Romano-Canonical Maxim, *Quod omnes tangit*, in Bracton", *Traditio*, IV (1946), 197-251. Sobre a contribuição de McIlwain, ver n. 171, à qual se podem acrescentar seus comentários críticos em "The Present Status of the Problem of the Bracton Text", *Harvard Law Review*, LVII (1943), 220-40.

(173) A hipótese geral era, e provavelmente ainda é, a de que Bracton concluiu seu livro por volta de 1259; H. Kantorowicz, *Bractonian Problems*, 29 ss, sugeriu uma data mais anterior; ver, contudo, Post, *op. cit.*, 217, n. 104, e Stephan Kuttner e Beryl Smalley, "The 'Glossa ordinaria' to the Gregorian Decretals", *EHR*, LX (1945), 97-105.

(174) Ver, sobre essas relações, meu estudo "Petrus de Vinea in England", *Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung*, LI, 74 ss, 81 ss. Ver n. 209, adiante.

(175) Ver Maitland, *Select Passages from the Works of Bracton and Azo* (Selden Society, VIII, Londres, 1894), que apresenta, ao mesmo tempo, uma edição valiosa de grandes trechos da *Summa Institutionum*, de Azo. Ver, sobre Azo e a *curia* imperial, e. g., Niese, em *HZ*, CVIII (1912), 521, n. 2, e Capasso, "Storia esterna", 442 (Guillelmus della Vigna, um discípulo de Azo).

(176) Isso não quer dizer que não se filosofasse sobre a Justiça. Existem muitas passagens em Bracton sobre *pax et iustitia* no sentido medieval, ou seja, como a genuína *raison d'être* do Estado; sermões políticos e parlamentares sobre a Justiça também serão encontrados em todas as épocas (para um exemplo interessante, ver Chrimes, *Const. Ideas*, 121 s,197); sobre o período elisabetano, ver Yates, "Queen Elizabeth as Astraea", *Warburg Journal*, X (1947), 27-82.

(177) McIlwain sempre enfatiza que o rei bractoniano estava acima e abaixo da Lei; ver *Growth of Political Thought*, 361 ss, 367 (o rei "absoluto mas limitado") e, de modo ainda mais forte, *Constitutionalism*, 75 ss. Sua distinção entre *gubernaculum* e *iurisdictio* está estreitamente associada aos problemas delineados aqui e nas páginas seguintes. Se não lanço mão dessas noções, o motivo é porque as noções de "Coroa" e "Rei" não coincidem realmente com *gubernaculum* e *iurisdictio*. A "Coroa", acima da

Lei e do Tempo, não é idêntica a *gubernaculum* em relação ao qual o monarca é "absoluto", nem *iurisdictio* é idêntico ao corpo natural do rei, e tampouco se poderiam inverter facilmente as identificações. Se as noções de *gubernaculum* e *iurisdictio* fossem aqui integradas, isso tornaria ainda mais complicado um problema já complicado, uma vez que a interseção resultante tornaria as coisas quase incompreensíveis. Sobre a outra citação, ver Lapsley, *op. cit.* (n. 172, acima), p. 8 s.

(178) "Si dicitur legem aliquam positivam esse supra principantem, hoc non est ut positiva, sed ut in ea reservatur virtus iuris naturalis." Egídio Romano, *De regimine principum*, III, 2, c. 25 e c. 29, citado por Gierke, *Gen. R.*, III, 612, n. 259; Maitland, *Pol. Theories*, 175.

(179) A *Addicio de cartis*, e. g., pode ser uma adição dos tempos da guerra baronial; ver Schulz, "Kingship", 173 ss ; Lapsley, "Addicio de Cartis", *EHR*, LXII (1947), 1-19.

(180) "Ea vero quae iurisdictionis sunt et pacis, et ea quae sunt iustitiae et paci annexa, ad nullum pertinent nisi tantum ad coronam et dignitatem regiam, nec a corona separari poterunt, cum faciant ipsam coronam." Bracton, *De Legibus*, f. 55b, ed. G. E. Woodbine (New Haven, 1922), II, 167. Note-se que a ênfase está em Coroa e não no *rex regnans*.

(181) Bracton, f. 5b (Schulz, C, 2), Woodbine, II, 33, e f. 107 (Schulz, A, 31), Woodbine, II, 306. Passagem e parágrafo dos textos discutidos por Schulz, "Kingship", 137-45, estão doravante acrescentados entre parênteses. Sobre as pequenas rimas dos advogados bolonheses, ver, e. g., sobre Placentino, Hermann Kantorowicz, "Poetical Sermon", 22 s, 36 ss; ou, sobre Rofredo Ferretti, "Roffredo Epifanio da Benevento", *Studi medievali*, III (1908), 236 s.

(182) Ver as atas do 8º Concílio de Toledo, em *PL*, LXXXIV, 431A; Hinschius, *Decretales Pseudo-Isidorianae*, 392; Schulz, "Kingship", 169, n. 4. Esse conceito visigodo não abreviava o poder real mas, antes, exaltava o poder pela sujeição da pessoa. Da mesma forma, a famosa máxima *Nemo potest facere se ipsum regem*, embora por motivos diferentes, levava a um enorme aumento do poder do rei: "Facto enim rege de regno cum repellere non est in potestate populi, et sic voluntas populi postea in necessitatem convertitur". Sobre a história dessa teoria, que aparece pela primeira vez em Pseudo-Crisóstomo, *Opus imperfectum* (cap. 3, n. 105), ver Jordan, "Der Kaisergedanke in Ravenna", 111-26, e, sobre sua difusão para a Inglaterra (Elfric, em: *Homilies of the Anglo-Saxon Church*, ed. B. Thorpe [1844], I, 212) por meio da *Collectio monumentorum*, ver Walter Holtzmann, "Zur Geschichte des Investiturstreites: Englische Analekten, 2", *Neues Archiv*, L (1934), 282 ss.

(183) Sobre a *lex digna*, ver nn. 51 ss, acima e, também, 128, 131, 153; Schulz, "Kingship", 141 (A, 31), também 168 s, onde enfatiza a reciprocidade vigente entre lei e poder. A idéia da *lex digna* reflete-se também em Dante, *Monarchia*, III, 10: "Imperator ipsam [iurisdictionem] permutare non potest, in quantum Imperator, quum ab ea recipiat quod est".

(184) Bracton, fol. 107 (Schulz, A, 16 s, ed. Woodbine, II, 305: "Nihil enim aliud potest rex, cum sit Dei minister et vicarius in terris, nisi id solum, quod de iure potest. Nec obstat quod dicitur: 'Quod principi placet, legis habet vigorem', quia sequitur in fine legis: 'cum lege regia, quae de imperio eius lata est, [populus ei et in eum omne suum

imperium et potestatem conferat]'". Sobre Azo, ver Maitland, *Bracton e Azo*, p. 2; também Schulz, 141 (A, 31). Sobre o trecho entre colchetes, acrescentado de *D.* 1, 4, 1, ver nota seguinte.

(185) Ver a solução engenhosa e elegante de um *insolubile* bractoniano apresentada por Schulz, 153-6, que eliminou a interpretação canhestra que remonta a John Selden e segundo a qual as palavras *cum lege regia* deviam significar "junto com a *lex regia*", substituindo, assim, a conjunção (*cum*) pela preposição; ver Ioannis Seldeni, *Ad Fletam Dissertatio*, III, 2, ed. David Ogg (Cambridge, 1925), 24 s. McIlwain, *Constitutionalism*, 158 s, reluta em aceitar a solução do professor Schulz.

(186) Bracton, *loc. cit.*, sobre a *lex digna*; cf. Schulz, 141 (A, 28-31); n. 183.

(187) Bracton, *loc. cit.* (Schulz, A, 18): "id est, non quidquid de voluntate regis temere presumptum est, sed quod magnatum suorum consilio, rege auctoritatem praestante et habita super hoc deliberatione et tractatu, recte fuerit definitum". A palavra *consilium*, significando, ao mesmo tempo, conselho e concílio, pode ser deixada sem tradução. Da mesma forma, a *Addicio de cartis*, contendo um conceito diferente do poder e funções do concílio, será aqui ignorada; ver n. 179.

(188) Sobre Direito Romano, ver *C.* 1, 14, 8, citado por Schulz, 139 (A. 18), e, em geral, John Crook, *Consilium Principis* (Cambridge, 1955). Ver também nn. 194 s, adiante. Um excelente comentário foi feito por Gerhoh de Reichersberg, *De edificio Dei*, c. 21, *MGH, LdL*, III, 152, 17, afirmando que Constantino, o Grande, não poderia ter feito sua famosa doação *nisi consultis consulibus ceterisque regni maioribus*, porque apenas se pode abrir mão da *publica* se *communicato principum consilio.* Claro que o Direito Canônico tinha regras bem definidas concernentes ao conselho; ver, e. g., as decretais reunidas sob o título *De his quae fiunt a praelato sine consensu capituli* (X 3, 10), ed. Friedberg, II, 501 ss, inclusive as glosas. O problema é pesado demais para ser aqui discutido; mas um estudo comparativo das práticas observadas em diversos países europeus e das teorias do Direito Romano e Canônico seria recompensador; cf. Brian Tierney, "A Conciliar Theory of the Thirteenth Century", *Catholic Historical Review*, XXXVI (1950-1), 424 s. As obras mais antigas (e. g., V. Samanek, *Kronrat und Reichsherrschaft im 13. und 14. Jahrhundert*, Freiburg, 1910) estão completamente desatualizadas.

(189) Sobre Glanvil e Bracton, ver Schulz, 171.

(190) Ver, sobre essa máxima, Steinwenter, "Nomos", 256 s, e, sobre seu significado, F. Gillmann, "Romanus pontifex iura omnia etc", *AKKR*, XCII (1912), 3-17, e CVI (926), 156-74 (ver cap. 2, n. 15); Post, "Two Notes", *Traditio*, IX, 311, e Statute of York", *Speculum*, XIX, 425, n. 35.

(191) Ver n. 195, adiante. Cf. Andreas de Isérnia, sobre *Feud.* I, 3, n. 16 ("Qui succes. ten."), fol. 21v: "Potest dici, quod quia princeps multos habet in suo consilio peritos [...] et ideo dicitur Philosophiae plenus [...]: raro enim invenitur princeps Iurista". A passagem inteira trata do concílio.

(192) Referindo-se ao rei como juiz comum, Bracton (fol. 556, ed. Woodbine, II, 166) diz: "habet enim omnia iura in manu sua, quae ad coronam et laicalem pertinent potestatem et materialem gladium, qui pertinet ad regni gubernaculum". Bracton, tal como Gaines Post (n. 190) cautelosamente sugeriu, pode ter "parafraseado ou evocado vagamente" a famosa máxima. O fraseado, contudo, é litúrgico; ver a prece seguinte após

a intercessão em favor do imperador nas *Orationes solemnes* na Sexta-feira Santa: " [...] Deus, *in cuius manu* sunt [...] *omnia iura regnorum*". Estas palavras, embora ausentes do Sacramento Gelasiano, foram acrescentadas ao Sacramento Gregoriano; cf. H. A. Wilson, *The Gelasian Sacramentary* (Oxford, 1894), 78, n. 28, e *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great* (Henry Bradshaw Society, 49; Londres, 1915), 52; também *PL*, LXXVIII, 80A. Além do mais, são encontradas na Ordem de Coroação Frâncica de c. 900, onde aparecem na *Oratio super regem* ao final da missa: "Deus omnipotens, per quem reges regnant et *in cuius manu omnia iura regnorum* consistunt". Cf. Schramm, "Die Krönung bei den Westfranken und Angelsachsen", *ZfRG*, kan. Abt. XXIII (1934), 206, § 18; *Sacramentarium ad usum aecclesiae Nivernensis*, ed. A.-J. Crosnier (Nevers, 1873), 112. A frase é encontrada também na arenga de uma carta régia de Frederico II; cf. Huillard-Bréholles, I, 261; Schaller, *Kanzlei Friedrichs II*, 83, n. 123.

(193) Ver o Memorandum de um jurista francês (talvez Thomas de Pouilly?) de 1296-7, ed. F. Kern, *Acta Imperii Angliae et Franciae* (Tübingen, 1911), 200, 13 s, n. 271, § 5: "Cum rex Francie omne imperium habet in regno suo, quod imperator habet in imperio [...] et de eo potest dici, sicut de imperatore dicitur, videlicet quod omnia iura, precipue iura competentia regno suo, in eius pectore sunt inclusa [...]". Certamente trata-se de uma prerrogativa imperial que o jurista transfere para o rei francês; mas ele qualifica a *iura* no peito do rei: *iura competentia regno suo*, que é uma sentença vagamente associada ao *iura quae ad coronam* [...] *pertinent* e *ad regni gubernaculum*, de Bracton.

(194) Cino, sobre *C.* 6, 23, 19 (Frankfurt, 1578), fol.367r: "Quod [princeps debet habere omnia iura in scrinio sui pectoris] non intelligas ad litteram [...], sed intelligi debet in scrinio sui pectoris, id est, in curia sua, quae debet egregiis abundare Doctoribus, per quorum ora loquatur iuris religiosissimus princeps". Ver, sobre o *religiosissimus princeps*, n. 159. O Príncipe fala através da boca dos doutores, tal como Deus anteriormente falara através da boca dos imperadores romanos; ver n. 119, acima. Lucas de Penna, discípulo de Cino, sobre *C.* 12, 16, n. 1, p. 706 ("De silentiariis"), interpreta, então, os apóstolos como o concílio de Cristo; ver cap. VII, n. 341, adiante.

(195) Mateus de Afflictis, sobre *Lib. aug.*, I, 37, n. 12, fol. 157: "quia isti [os conselheiros do *consilium regis*] tales consiliarii sunt pars corporis ipsius regis: ut in 1. quisquis. C. ad. 1. iul. maiest. [*C.* 9, 8, 5 rubr.]: et propter istos consiliarios dicitur rex habere omnia iura in scrinio pectoris sui [...] quia raro princeps iurista invenitur". Ver também sobre *Lib. aug.*, II, 30, n. 1, vol. II, fol. 65v, onde ele repete Andreas de Isérnia literalmente (a passagem citada na n. 191).

(196) Ver *Erg. Bd.*, 89 s, sobre o papel do logoteta Piero della Vigna.

(197) Ver McIlwain, *Constitutionalism*, 71.

(198) Bracton, f. 107, Schulz, 140 (A, 20): "Potestas itaque sua iuris est et non iniuriae, et cum ipse sit auctor iuris, non debet inde iniuriarum nasci occasio, unde iura nascuntur".

(199) Bracton, f. 34, ed. Woodbine, II, 109: " [...] cum eius sit interpretari, cuius est condere". O rei não é somente *auctor* e *conditor legis*, mas também *legis interpres* e (ver nota seguinte) *protector.*

(200) Bracton, f. 107 (Schulz, A, 7), Woodbine, II, 305: "et supervacuum esset, leges condere et iustitiam facere, nisi esset, qui leges tueretur". Cf. *Lib. aug.*, I, 31 (n. 34): "[...] in eiusdem persona concurrentibus his duobus, iuris origine scilicet et tutela".

(201) Bracton, f. 107 (Schulz, A, 16): "Nihil enim aliud potest rex, cum sit Dei minister et vicarius in terris, nisi id solum, quod de iure potest". Cf. Schulz, 147 ss.

(202) Bracton, f. 5b, ed. Woodbine, II, 33. Schulz, 173, considera essa passagem, que colocou entre colchetes (p. 144, C, 4), "possivelmente uma interpolação", já que "o extenso paralelo teológico parece estar deslocado". Não consigo aceitar esse argumento. A introdução de Bracton é cheia de pontos de vista e paralelos, o que levou Maitland a comentar: "Ele plana ainda mais alto que Azo" (*Bracton e Azo*, 15). Paralelos teológicos não são tão raros em Bracton a ponto de apenas nessa área parecer justificada a hipótese de uma interpolação. Ver n. 212, adiante, sobre adições "teológicas" feitas por Bracton ao texto de Azo.

(203) Cap. 3, n. 25; ver também Pollock e Maitland, I, 182, n. 3.

(204) *Policraticus*, 523bc, Webb, I, 252, 6 ss; n. 52, acima.

(205) Ver Orosius, *Adversus paganos* VI, c. 20, ed. Zangenieister (*CSEL*, V), 418 s, sobre Cristo como cidadão romano. O argumento era de uso muito comum durante a Idade Média; ver, e. g., *Liber de unitate Ecclesiae*, I, C. 3, *MGH*, *LdL*, II, 188, 7; Dante, *De Monarchia*, II, c. 12; *Purg.*, XXXII, 102. Sobre os esforços para "romanizar" Cristo e "cristianizar" Augusto, ver a brilhante discussão feita por Erik Peterson, "Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie", *Hochland*, XXX (1933), 289 ss. O registro de Cristo era um tópico conhecido tanto na arte (C. Diehl, *Manuel d'art byzantin* [2ª ed., Paris, 1925], II, 797 [fig. 394], 832 [fig. 415]) como na literatura: O escriba do Núncio Romano, Quirino, ao perguntar a Maria quem era o pai de seu filho, recebeu a resposta "Deus é o seu pai"; em vista disso, o escriba registrou a criança como "Filho de Deus". Ver, e. g., João de Euboea, *Sermo in conceptionem Deiparae*, c. 18, *PGr*, XCVI, 1489. Bracton menciona um *singulare privilegium* da Virgem Maria de ser *supra legem* embora, em sua humildade, ela se submetesse voluntariamente à *legalibus institutis*. A história desse privilégio não me é conhecida, mas é mencionada nas atas do Concílio de Trento, *Sessio* VI, *canon* 23, onde se afirma que nenhum ser humano pode evitar, durante sua vida venial, pecados "nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia". Ver H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum* (Freiburg, 1937), 298, n. 833.

(206) Duas passagens do *Decretum* de Graciano eram comumente citadas nesse contexto: c. 10, C. XXV, q. 1, e c. 22, C. XXIII, q. 8, ed. Friedberg, I, 1009 e 961. Ver, e. g., Marino de Caramanico, *Prooem. in Const.*, ed. Cervone, p. xxxiv, ed. Calasso, *Glossatori*, 186, 47 ss: "Papa etiam regi obsequitur et ei se subesse fatetur [...] Et ipse Christus Dei filius terreno regi subditum se ostendit qui cum pro se solvi tributum faceret [...]". Os canonistas comungavam dessa opinião; ver, e. g., a glosa sobre c. 10, C. XXV, q. 1, v. *subditos* (uma glosa de Johannes de Fantutiis[?]).

(207) Bracton, f. 107 (Schulz, A, 11-3), Woodbine, II, 305; ver fol. 5b, Woodbine, II, 33: o rei é "minimus, vel quasi, in iudicio suscipiendo".

(208) Sobre o rei como queixoso, cf. Schulz, 149; Pollock e Maitland, I, 515 ss. Sobre a história da não-processabilidade da Coroa e sobre o Estado como queixoso na

Inglaterra, ver Robert D. Watkins, *The State as a Party Litigant* (diss., Johns Hopkins, Baltimore, 1927).

(209) Sobre o rei como *auctor iuris*, ver nn. 198 s, acima. A interpretação das leis cabia (n. 199), naturalmente, também ao rei; Bracton, f. 34, Woodbine, II, 109: "De cartis vero regiis *et factis regum* non debent nec possunt iustitiarii nec privatae personae disputare, nec etiam, si in *illis* dubitatio oriatur, possunt *eam* interpretari. Etiam in dubiis et obscuris [...] domini regis erit expectanda interpretatio et voluntas, cum eius sit interpretari cuius est condere". Schulz, 173, coloca as palavras *et factis regum* entre colchetes porque "devem estar interpoladas". Além disso, afirma que a *illa* (acima: *illis*) e *eam* seguintes "mostram que originalmente apenas *cartae* eram mencionadas no começo". É difícil acompanhar essa argumentação. A palavra *eam* refere-se claramente a *dubitatio*, e a palavra precedente a *dubitatio* não é *illa* mas *illis* (pelo menos segundo o texto, por assim dizer, padrão, de Woodbine, que falhara, de fato, em mencionar no seu material a presença de *illa* na edição de sir Travers Twyss [Roll Series, Londres, 1878] I, 268). Não há necessidade de supor uma interpolação por motivos gramaticais. Além disso, *et factis regum* está perfeitamente correto. Cf. *Lib. aug.*, I, 4, ed. Cervone, 15: "Est enim pars sacrilegii disputare de eius iudiciis, *factis et* constitutionibus atque consiliis [...]". Frederico II repetiu quase literalmente a Assize XVII das "Assizes do Vaticano" e a Assize XI da "Coleção de Cassino" do rei Rogério II da Sicília; ver Brandileone, *Diritto Romano*, 103 e 122; Niese, *Gesetzgebung*, 66. Era essa a leitura corrente; ver, e. g., Rudolf M. Kloos, "Ein Brief des Petrus de Prece zum Tode Friedrichs II.", *DA*, XIII (1957), onde um escrevente imperial diz: " [...] eo quod sacrilegii quodammodo censetur ad instar *de factis principum* disputare". A fonte de todas essas leis é *C.* 9, 29, 2, um decreto dos imperadores Graciano, Valentiniano e Teodósio, dirigido, em 385, ao *praefectus Urbi* Símaco: "Disputari de principali iudicio non oportet; sacrilegii enim instar est dubitare, an is dignus sit, quem imperator elegerit". A palavra *facta* não é encontrada aqui, nem no decreto relacionado, *C.* 12, 17, 1, nem no *Cod. Theod.*, I, 6, 9. Ela aparece, contudo, nas adaptações siciliana e inglesa do decreto imperial, das quais a siciliana é um século mais velha (apenas foi reeditada em 1231). Finalmente, Schulz comenta: "*Regum* em lugar de *regis* é conspícuo", e acredita novamente em uma interpolação. Não penso assim. O título do *Lib. aug.*, I, 4, afirma: "Ut nullus se intromittat *de factis* seu consiliis *regum*". O plural pode ter se insinuado porque *C.* 9, 29, 2, possui o cabeçalho: *Idem AAA.* (=*Augusti*) *ad Symmachum pu.* (=*praefectum Urbi*); e, não raro, a pluralidade bizantina de imperadores influenciou as *scriptoria* e chancelarias do sul da Itália; ver Ladner, "Portraits of Emperors", *Speculum*, XVII, 189 ss. O plural, contudo, fazia sentido, porque generalizava a declaração e fazia com que se referisse também a reis anteriores; significava: "ações dos reis não devem ser contestadas", e este é o significado também em Bracton: "cartas régias e ações de reis não devem ser contestadas". Como explicar as similaridades entre Bracton e os Códigos do Direito Siciliano, é uma outra questão; contudo, quando Bracton escreveu seu tratado, a Inglaterra estava cheia de sicilianos; ver meu estudo, "Petrus de Vinea in England", 74 ss, 81 ss, e também meu trabalho, a ser publicado, sobre "The Prologue to *Fleta* and the School of Petrus de Vinea", *Speculum*, XXXII (1957).

(210) Sobre "rei e tirano", ver Schulz, 151 ss, que resumiu adequadamente o material essencial.

(211) Bracton, f. 107 (Schulz, A, 3-4), Woodbine, 11, 305: "Ad hoc autem creatus est rex et electus, ut iustitiam faciat universis, et ut in eo Dominus sedeat et per ipsum sua iudicia discernat".

(212) "Utilitas autem est, quia nobilitat addiscentes et honores conduplicat et profectus, et facit eos principari in regno et sedere in aula regia et in sede ipsius regis quasi throno Dei, tribus et nationes, actores et reos ordine dominabili iudicantes, vice regis quasi vice Ihesu Christi, cum rex sit vicarius Dei. Iudicia enim non sunt hominis sed Dei [...]." Bracton, f. 1b, Woodbine, II, 20. Para uma comparação com Azo, ver Maitland, *Bracton e Azo,* 3 e 7, e as notas da p. 15.

(213) Bracton, ao chamar o trono real, metaforicamente, de trono de Deus, permanece na tradição; ver, e. g., o Anônimo normando, *MGH, LdL*, III, 669, 45, e 670,1 s. Aparentemente, Bracton gostava desse símile, uma vez que o repetiu diversas vezes; ver f. 1b, Woodbine, II, 21: "Sedem quidem iudicandi, quae est quasi thronus Dei, non praesumat quis ascendere insipiens et indoctus [...], ne ex alto corruat quasi a throno dei, qui volare inceperit antequam pennas assumat". Novamente Bracton adicionou a frase *quasi a throno Dei* a uma metáfora (a queda daquele que tenta voar antes de suas penas haverem crescido) que tomava emprestado de Azo e que é típica do jargão dos mestres bolonheses da *ars dictandi*; ver sobre Tomás de Capua, Guido Faba e o *Formularium* de Arnold de Protzan, meu estudo "Guido Faba", 280, n. 1. Pode-se notar que Bracton, em suas passagens mais literárias e menos técnicas, é rico em símiles derivados dos *dictamen* bolonheses, embora possa ter emprestado dos juristas a maior parte desse material.

(214) Em outras passagens (n. 213, acima) Bracton chama o assento do juiz de "trono de Deus" sem referência específica ao rei. Em um espírito similar, John Fortescue, *De laudibus*, cc. III e VIII, ed. Chrimes, pp. 8, 22, cita 2 Cr 19, 6, onde Josafá, rei de Judá, "praecipiens iudicibus, 'Videte, ait, quid faciatis; non enim hominis exercetis iudicium sed Domini'". Ver também n. 102.

(215) *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, c. XXXV, ed. A. Souter, *CSEL*, 50 (1908), 63.

(216) Ver cap. 3, n. 84, acima.

(217) *MGH, LdL*, III, 667, 8 ss (cap. 3, n. 30); ver também p. 663,11 s, onde a eternidade plena pertence apenas ao Cristo real e não ao sacerdotal: "Ipse Christus rex est iusticie, qui ab eterno regnat, et regnabit in eterno *et ultra*. Qui sacerdos dicitur in eternum, *non ultra*. Neque enim in eterno vel ultra eternum sacerdotium erit necessarium". A equiparação do Cristo humano com o cargo sacerdotal está entre as mais antigas tradições, e o mesmo ocorre com a concepção de Deus pai como rei; ver, e. g., Agostinho, *In Psalmos*, CIX, 4, *PL*, XXXVII, 1459; ou, sobre a órbita inglesa, Beda, *Retractatio*, II, 36, que segue Isidoro, *Etym.*, VII, 2, 2; cf. M. L. W. Laistner, *Bedae Venerabilis Expositio Actuum Apostolorum et Retractatio* (Cambridge, Mass., 1939), 105.

(218) Wycliffe, *Tractatus de officio regis*, ed. A. W. Pollard e C. Sayle (Londres, 1887), 13 e 137; também *De fide catholica*, c. 1, em *Opera minora*, de Wycliffe, ed. J. Loserth (Londres, 1913), 102. Cf. W. Kleinecke, *Englische Fürstenspiegel* (Halle, 1937), 82, n. 5; F. Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht* (Leipzig, 1915), 112, n. 198, e 119: "Die Gedanken des Anonymus von York, in ihrer Zeit fast ketzerisch, triumphierten an der Schwelle der Neuzeit".

(219) *MGH, LdL*, II, 468, também 472, 33 e 490, 6.

(220) Schulz, 137 e 148.

(221) Bracton, f. 3, Woodbine, II, 24, cita a famosa passagem de *D*. 1, 1, 1, 1, seguindo Azo; ver Maitland, *Bracton e Azo*, 24. Ver também Fortescue, *De laudibus*, c. III, ed. Chrimes, 8.

(222) Matthew Paris, *Chronica maiora* (*ad a.* 1252), ed. Luard, V, 336. Perto do final, existe certa similaridade entre o clamor da condessa e a *addicio de cartis*. Devo o conhecimento dessa passagem ao professor B. C. Keeney, da Brown University.

(223) *Rotuli Parlamentorum*, I, 71: "[rex] qui pro communi utilitate per prerogativam suam in multis casibus est supra leges et consuetudines in regno suo usitatas"; e p. 74: "dominus rex qui est omnibus et singulis de regno suo iusticie debitor". Cf. E. C. Lodge e G. A. Thornton, *English Constitutional Documents, 1307-1485* (Cambridge, 1935), 9. O termo *debitor iustitiae* parece derivar de uma decretal de Inocêncio III (c. II X 2, 2, ed. Friedberg, II, 251) e era constantemente repetido; ver, e. g., Andreas de Isérnia, *Usus feudorum*, fol. 235v (*De prohibita feudi alien.*, § *Quoniam inter dominum*, n. 5: "Princeps quidem est debitor iustitiae"), e fol. 301 (*Quae sunt regalia*, § *Ad Iustitiam*, n. 64: "Quia sunt debitores iustitiae Principes et praelati"). O "rei acima da Lei" encontrava defensores em diversos estratos da sociedade; ver, e. g., G. O. Sayles, *Select Cases in the Court of King's Bench under Edward I* (Selden Society, LVIII; Londres, 1939), III, xli; cf. xlviii. De um ponto de vista totalmente diferente, Walter Burley, em seu *Commentary on Aristotle's Politics* (escrito em c. 1338), podia afirmar: "Est enim rex supra legem et supra se ipsum"; ver Cranz, *Aristotelianism*, 166 s.

(224) Pollock e Maitland, I, 516 ss; o édito, adornado por um *Praecipe Jacobo Regi*, foi ridicularizado por Francis Bacon, "Argument on the Writ *De non procedendo rege inconsulto*", *Works*, ed. Spedding (Londres, 1870), VII, 694. Ver, sobre o problema geral, L. Ehrlich, *Proceedings against the Crown, 1216-1377* (Oxford, 1921); também R. D. Watkins, *The State as a Party Litigant* (Baltimore, 1927), 5 ss; sobre a história do édito em si, ver Fritz Schulz, "The Writ *Precipe quod reddat* and its Continental Models", *Juridical Review*, LIV (1952), 1 ss.

(225) Sir Maurice Powicke, *King Henry III and the Lord Edward* (Oxford, 1947), II, 780 ss.

(226) As passagens sobre prescrição coletadas por Graciano (C. XVI, q. 3, ed. Friedberg, I, 788 ss) são encontradas, com poucas exceções, já nas obras de Ivo de Chartres e outros. Sobre canonistas ingleses, ver Stephan Kuttner e Eleanor Rathbone, "Anglo-Norman Canonists of the Twelfth Century", *Traditio*, VII (1949-51), 279-358, e, sobre prescrição, pp. 345, 354, 355. Parece ser opinião corrente que a "prescrição era desconhecida pelo Direito Inglês Antigo e também por Glanvil", como salientou Carl Güterbock, *Bracton and his Relations to the Roman Law*, trad. por Brinton Coxe (Filadélfia, 1866), 118 ss; cf. Pollock e Maitland, II, 140 ss ("Nosso direito medieval não conhece nenhuma prescrição aquisitiva sobre a terra"). Não consegui verificar a origem da máxima *Nullum tempus currit contra regem* (ou *occurrit regi*) embora frases similares sejam encontradas no *Decretum* de Graciano (c. 14, C. XVI, q. 3); os civilistas e feudistas são, normalmente, mais específicos: "centenaria praescriptio currit contra fiscum" (Andreas de Isérnia, *Usus feudorum*, sobre *Prohibita feudi alienatio per*

Fredericum, n. 51, fol. 271v), ou "nulla praescriptio currit contra fiscum regium nisi centenaria" (Mateus de Afflictis, sobre *Lib. aug.*, III, 31, n. 4, fol. 186); mas não foi por acaso que encontrei um paralelo exato da fórmula bractoniana.

(227) Ver, sobretudo, Bracton, fol. 52, Woodbine, II, 157: "Longa enim possessio sicut mater ius parit possidendi"; também fols. 40, 43a, 45b, Woodbine, II, 126, 134, 140 e *passim*; Güterbock, *Bracton*, 118; W. S. Holdsworth, *A History of English Law* (3ª ed., Londres, 1923), II, 284; Pollock e Maitland, II, 141 ss.

(228) Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au declin du moyen âge, I: Bilan du XIIIe siècle* (Viena, 1934), 158, n. 23, observa que a idéia de inalienabilidade de direitos do Estado "foi uma das que mais demoraram a difundir-se". Sobre alguns comentários sobre o desenvolvimento no continente, ver Schramm, *English Coronation*, 198 s, e "Das kastilische Königtum in der Zeit Alfonsos des Weisen", *Festschrift Edmund E. Stengel* (Münster e Colônia, 1952), 406; sobre a Espanha, também Gifford Davis, "The Incipient Sentiment of Nationality in Mediaeval Castile: The Patrimonio real", *Speculum*, XII (1937), 351-8. A cláusula de não-alienação foi adicionada ao juramento da coroação francesa apenas em 1365 (Schramm, *König von Frankreich*, I, 237 s, nn. 1 e 7), mas o princípio era muito mais antigo. Ver, em geral, meu trabalho "Inalienability", *Speculum*, XXIX (1954), 488-502, e o estudo mais recente sobre esse tema: Peter N. Riesenberg, *Inalienability of Sovereignty in Mediaeval Political Thought* (Nova York, 1956).

(229) J. F. Baldwin, *The King's Council in England during the Middle Ages* (Oxford, 1913), 346, § 3; Powicke, *King Henry III*, I, 336 s; Robert S. Hoyt, *The Royal Demesne in English Constitutional History: 1066-1272* (Ítaca, N. Y., 1950), 162, uma das mais importantes e informativas discussões sobre os problemas aqui abordados.

(230) Hoyt, *Demesne*, 84 ss, 123 s.

(231) Sobre a influência do Direito Canônico, ver meu trabalho "Inalienability", 498 ss. Naturalmente, o Direito Civil esclarecia a diferença entre *patrimonium* e *fiscus*; mas as primeiras reflexões sobre inalienabilidade parecem ter emanado de um problema menos técnico, isto é, da palavra *augustus*, que era tradicionalmente discutida juntamente com os outros títulos de Justiniano (*perpetuus*, *sacratissimus* etc.); ver, e. g., Fitting, *Jurist. Schriften*, 148. *Augustus* (de *augere*, como geralmente se supunha) significava um "aumentador" do império; daí, o imperador não poderia ser um "diminuidor", ou seja, não poderia alienar propriedade do império; cf. Gerhard Laehr, *Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts* (Berlim, 1926), 64, n. 44, cf. 99.

(232) Ver Hoyt, *Demesne*, 134 ss, que esclareceu consideravelmente o significado de "antigo domínio" e assuntos similares; ver também seu "The Nature and Origins of the Ancient Demesne", *Engl. Hist. Rev.*, LXV (1950), 145-74.

(233) Ver cap. 7, n. 2, adiante.

(234) Hoyt, *Demesne*, 124.

(235) Ver o memorandum *De iure et de appendiciis corone regni Britannie*, que constitui uma parte das *Leges Anglorum saeculi XIII ineunte Londiniis collectae*, editadas por F. Liebermann, *Die Gesetze der Angelsachsen* (Halle, 1903-16), I, 635 s. Cf. Schramm, *English Coronation*, 197; Hoyt, *Demesne*, 146, n. 47. Ver também n. 225, acima.

(236) Bracton, fols. 14, 56, 103, Woodbine, II, 58, 167, 293 e *passim*. Cf. Pollock e Maitland, I, 572 ss, 584, II, 140-4; Maitland considera o princípio de *Nullum tempus* "uma máxima muito íntegra", mas tem dúvidas em relação à sua validade na prática. Ogg, em sua Introdução a *Ad Fletam*, de Selden, p. xliv, cita a máxima *Nullum tempus* como sendo "própria [de Bracton] ou, pelo menos, intrínseca". Bracton, contudo, só repetia ou parafraseava uma doutrina bem conhecida.

(237) O texto mais importante é Bracton, fol. 14, Woodbine, 11, 57 s; um homem livre é, também, uma *res quasi sacra* porque pode ser tão pouco vendido quanto a propriedade fiscal ou propriedade da Igreja. Bracton (fol. 407, Woodbine, III, 266) chama *quasi sacra* também a tudo que fosse *spiritualitati annexa* e não fosse *per pontifices Deo dedicata*. Recorrendo inteiramente às *Institutas* de Justiniano (*Inst.*, 2, 1) e a Azo, Bracton confunde um pouco *res sacrae* e *res religiosae*, conforme foi sugerido por Güterbock, *Bracton*, 85; ver também n. 302, adiante.

(238) "De iure gentium pertinent ad coronam propter privilegium regis"; Bracton, fol. 103, Woodbine, II, 293; Cf. fol. 55b, p. 167, e *Inst.*, 2, 1, 4 s. Ver também Gierke, *Gen. R.*, III, 211, n. 72, também 611 s, sobre o *ius gentium*; além disso, sobre o problema global da "utilidade pública", as observações de Gaines Post, "Public Law", 42 ss, e "Two Laws", 421 ss.

(239) Bracton, fol. 103, Woodbine, II, 293 s: "et in quibus casibus nullum tempus currit contra ipsum si petat, cum probare non habeat necesse, et sine probatione obtinebit [...] quia se ex longo tempore non defendet". Cf. Maitland, *Bracton e Azo*, 175.

(240) A traição era julgada pela "corte e pares", mas com o rei atuando também como juiz; Bracton, fol. 119b, Woodbine, II, 337 (*De crimine laesae maiestatis*): "debent pares associari, ne ipse rex per seipsum vel iustitiarios suos sine paribus actor sit et iudex". Cf. Lapsley, "Bracton", *Engl. Hist. Rev.*, LXII (1947), 10. É sempre enfatizado que o rei, com relação ao fisco, ou o *fiscus* em si, pode ser juiz em *causa propria*; ver, e. g., Cino, sobre *C.* 7, 37, 3 (Lyon, 1547), fol. 306v: "Imperator causas suas non ipse cognoscit: sed iudices alios facit. Licet quando velit et ipse possit in re sua iudex esse". Em geral, era essa também a opinião de Andreas de Isérnia, *Usus feudorum* (sobre *De prohib. feudi alien.*, nn. 84 ss), fol. 281. Além disso, Lucas de Penna, sobre *C.* 11, 58, 7, n. 16 (Lyon, 1582), 564, que sustenta que "princeps est iudex in causa sua" com relação ao fisco e sempre que revoga coisas alienadas "in praeiudicium dignitatis et coronae". Sobre épocas posteriores, ver Gierke, *Gen. R.*, IV, 247, n. 149. É basicamente essa a idéia também quando o rei inglês é juiz em uma *causa de antiquo dominico corone Anglie*; ele não é juiz em sua causa própria, privada, como indivíduo, mas em uma *causa rerum quasi sacrarum*, tal como o bispo seria juiz em *causa ecclesiae* (*quae nunquam moritur*) que novamente não é idêntica à *causa propria* do bispo; ver Gierke, *Gen. R.*, III, 257, n. 41.

(241) Ver, por exemplo, Marino de Caramanico, *gl.* sobre *Liber aug.*, III, 39, Cervone, 399. Sobre a mesma lei, Andreas de Isérnia é mais cauteloso, p. 400; também p. 312 (sobre *Liber aug.*, III, 8) onde afirma: "Demania sunt publica quia fiscalia sunt publica. Fiscus, Populus Romanus et Respublica Romana idem sunt". Ver também Andreas de Isérnia, *Usus feudorum, loc. cit.*, n. 51, fol. 272: "Demania sunt principis sicut publica populi Romani, quia fiscus et respublica idem sunt". Tudo que era fiscal era público; ver *Glos. ord.*, sobre *D.* 1, 1, 2, v. *in sacris*; cf. Post, "Two Laws", 421, n. 18. Também, e.

g., Cino, sobre *D.* 1, 1, rubr., n. 17 (Lyon, 1547), fol. 2: " [...] lex dicit quod fiscale dicitur ius publicum". Bracton não se compraz nessas identificações e equiparações entre fisco, povo, Estado, coroa, rei, mas pressupõe essencialmente as mesmas idéias, já que, para ele também, *res quasi sacrae* são coisas públicas a que pertencia o antigo domínio; ver Hoyt, *Demesne*, 232 ss, e também 188.

(242) Bracton, fol. 14, Woodbine, II, 58: "Diuturnitas enim temporis in hoc casu iniuriam non minuit, sed auget". O princípio a que Bracton se refere é canônico; ver c. 11 X 1, 4 (*De consuetudine*), ed. Friedberg, II, 41: "Quum tanto sint graviora peccata, quanto diutius infelicem animam detinent alligatam [...]". A decretal, abordando o problema do antigo costume (*longaeva consuetudo*) em oposição aos Direitos Natural e Positivo, e com o poder prescritivo do costume, é freqüentemente citada no contexto da prescrição; ver, e. g., Andreas de Isérnia, *Usus feudorum*, praeludia, n. 30, fol. 4v: "Ea quidem quae nullo titulo, sed sola usurpatione tenuntur, nullo tempore praescribuntur [...], maxime iure poli, ubi tanto gravius peccatur, quanto diutius". As glosas sobre c. 11 X 1, 4 afirmam (*rubr.*): "Contra ius naturale nulla consuetudo valet. Item contra ius positivum praevalet consuetudo rationabilis et praescripta", e (v. *naturali iuri*): "et naturalia quidem iura immutabilia sunt, civilia vero mutabilia". Bracton, ao aplicar esse complexo global de idéias ao domínio ou fisco, equipara a *res quasi sacrae,* por assim dizer, ao Direito Natural.

(243) "Sunt etiam aliae res quae pertinent ad coronam propter privilegium regis, et ita communem non respiciunt utilitatem, quin dari possunt et ad alium transferri, quia, si transferatur, translatio nulli erit damnosa nisi ipsi regi sive principi". Bracton, fol. 14, Woodbine, II, 58; ver também fol. 56, p. 167. Essa é, essencialmente, a opinião de todos os juristas.

(244) Bracton, fol. 14, p. 58: " [...] si warantum non habuerit specialem in hac libertate se defendere non poterit, quamvis pro se praetenderit longi temporis praescriptionem [...] huiusmodi de iure gentium pertineant ad coronam". Ver n. 238.

(245) As *res non ita sacrae* são mencionadas em fol. 14, p. 58; cf. fol. 55b, Woodbine, II, 166 s.

(246) A distinção entre *fiscus*, *patrimonium* e *res privatae* do imperador carecia de clareza mesmo em épocas antigas (ver Vassalli, "Fisco" [n. 272, adiante], 97 ss), e nem sempre os civilistas percebiam que os termos eram utilizados com um sentido diferente conforme a época. Peregrinus, *De iure fisci*, I, 1, n. 8, fol. 1v, resume corretamente os glosadores quando afirma: "Fisci autem res sunt, quae in Principatus sunt patrimonio [não no *patrimonium Principis*], quorum administratio, quasi stipendia laboris, in usum et usufructum Principi concessa est, pro tuitione imperii et populorum bono regimine". É desse ponto de vista que Acúrsio, sobre *C.* 7, 37, 3, v. *omnia principis*, explicava: "Vel verius omnia sua sunt, scilicet fiscalia et patrimonialia". Essa opinião era representada também por Andreas de Isérnia, sobre *Lib. aug.*, III, 4, Cervone, 293: "Item, licet postquam bona sunt incorporata, omnino sunt Principis"; no entanto, ele insiste: "Differentia tamen est inter res Demanii et alia bona Curiae [...], sic inter fiscalia et patrimonialia". Contenho-me de insistir nesse problema complexo, principalmente porque, em Bracton, os conceitos feudais chocam-se, por toda parte, com a terminologia dos civilistas.

(247) Naturalmente, esse é o cerne do problema: "O que toca a todos" pertence às coisas públicas e não pode ser afetado pelo tempo; ver o famoso trabalho de Gaines Post, "Quod omnes tangit", *Traditio*, IV (1946), 197 ss.

(248) Bracton, fol. 14: "et in quibus currit tempus contra regem sicut contra quamlibet privatam personam". Cf. fol. 56: "In aliis enim, ubi probatio necessaria fuerit, currit tempus contra ipsum sicut contra quoscumque alios". A propriedade privada do rei, não é preciso dizer, estava igualmente sujeita a prescrição.

(249) Pode-se mencionar o Anônimo normando, que situava seu *rex sanctus* fora do tempo e do espaço (cf. Williams, *Norman Anonymous*, 160 e 225 ss, a *Digressio de voce "sanctus"*), ainda que não por motivos fiscais; ver n. 4. Bracton parece ter tido certa consciência do problema do Tempo. Em uma ocasião (fol. 102b-103, Woodbine, II, 293), ele distingue, seguindo Justiniano, *Inst.*, 4, 12, entre ações perpétuas e temporais; ou seja, ações perpetuamente válidas (leis, decretos do senado ou constituições imperiais) e ações limitadas pelo tempo. Inesperadamente, contudo, insere — aparentemente instigado pelas noções de perpetuidade e limitação do tempo — um parágrafo sobre *nullum tempus*, embora as *Institutas* não apresentem a menor base para essa digressão; cf. Maitland, *Bracton e Azo*, 175.

(250) Ver p. 76. Isso não implica que, em épocas anteriores, estivesse inteiramente ausente uma distinção entre capacidades pública e privada. Por volta de 1130, por exemplo, Gerhoh de Reichersberg, *De edificio Dei*, c. 21, *MGH*, *LdL*, III, 152, 12, ao discutir a Doação de Constantino (n. 231, acima), comentara: "De regni autem facultate, quae est res publica, non debet a rege fieri donatio privata. Est enim aut regibus in posterum successuris integre conservanda aut communicato principum consilio donanda. De re autem privata tam a regibus quam a ceteris principibus potest fieri donatio privata". Irene Ott, "Der Regalienbegriff im 12. Jahrhundert", *ZfRG*, kan. Abt., XXXV (1948), 262 s, certamente vai longe demais quando deduz dessa passagem uma conseqüência relativa ao Estado como uma "pessoa jurídica". Posteriormente, os civilistas, bem como os canonistas, mencionam reiteradamente coisas possuídas privativamente pelo rei "non tanquam rex, sed tanquam homo et animal rationale", como diz Baldus, *Consilia*, I, 271, n. 6, fol. 82. No entanto, essas *res privatae* mal são discutidas por Bracton.

(251) Post, "Public Law", 46 ss, 49; também "Two Laws", 421 ss.

(252) Bracton, fol. 14, Woodbine, II, 58: "Est etiam *res quasi sacra res fiscalis*, quae dari non potest neque vendi neque ad alium transferri a principe vel a *rege regnante*, et quae faciunt ipsam *coronam* et communem respiciunt utilitatem, sicut est pax et iustitia quae multas habent species". Infelizmente, Bracton não discute de forma coerente as diversas espécies de "Paz e Justiça", mas elas são congruentes com noções como *usus publicus* ou *communis utilitas* discutidas por Post ("Public Law", 50 ss). A "Coroa", no tratado de Bracton, não é certamente o "Estado personificado" e nem é ainda sequer uma *persona ficta*, embora comecem a surgir conceitos cripto-corporativos em Bracton, como demonstrou Post em seu estudo "Quod omnes tangit".

(253) T. F. T. Plucknett, "The Lancastrian Constitution", *Tudor Studies Presented to A. F. Pollard* (Londres, 1924), 168, n. 10. Sobre o princípio envolvido (invalidação por um *casus necessitatis* do contrato privado do rei com um indivíduo), ver Post, "Two Laws", 424, e "Public Law", 53; ver também a fórmula sucinta de Filipe de Leyden (n.

259, adiante), *Tabula*, rubr. I, n. 9, p. 370: "In rebus reipublicae consuetudo vel statutum non praeiudicant", que se aplicaria também a patentes e privilégios. A srta. Elizabeth Weigel, em Londres, teve a gentileza de me oferecer uma cópia do texto completo da discussão de Paston a partir da *Black Letter Vulgate* (Londres, 1679), II, partes 7-8, p. 63. Doações de criminosos eram sempre casos juridicamente interessantes; ver, e. g., Selden, *Ad Fletam*, III, 1, ed. Ogg, p. 22. Paston, na verdade, complicou seu caso hipotético ao supor que o *felo de se* (auto-assassino) tinha morte intestada, de sorte que, legalmente, o fisco era o herdeiro também na falta de um último desejo: um aspecto interessante, na medida em que Filipe de Leyden (ver n. 259, adiante) menciona igualmente o paralelismo *Christus-fiscus* no contexto da morte intestada. Ver, em geral, meu breve comentário "Christus-Fiscus", *Synopsis: Festgabe für Alfred Weber* (Heidelberg, 1948), 225 ss, escrito, na época, sem conhecimento sobre a origem e a história ulterior da comparação.

(254) Andrea Alciati, *Emblemata* (Lyon, 1551), n. CXLVII, p. 158. O lema, até então ausente na edição supostamente planejada de 1522, surgiu inicialmente na *editio princeps* de 1531; ver Henry Green, *Andrea Alciati e the Books of Emblems* (Londres, 1872), 324.

(255) Green, *Alciati*, p.viii.

(256) Ver, e. g., Joannes Georgius Seyboldus, *Selectiora Adagia latino-germanica* (Nuremberg, 1683), 306; K. F. W. Wander, *Deutsches Sprichwörterlexikon* (Leipzig, 1867), I, 538, nn. 54, 56, 57; V, 1102, n. 95, cf. nn. 103 s; ver também Gustavo Straforello, *La sapienza del mondo ovvero dizionario universale dei proverbi di tutti popoli* (Turim, 1883), II, 86, s. v. "Fisco".

(257) Ver Edward e Guthrum, *Prol.*, cc. 2 e 12; VIII Aethelred, cc. 2, 15, 36, 38; I Canute, cc. 2 e 4; ed. Felix Liebermann, *Die Gesetze der Angelsachsen* (Halle, 1903), I, 128 s, 134 s, 263, 265, 267, 280 s.

(258) Mateus de Afflictis, sobre *Lib. aug.*, 1, 7 (*De decimis*), fol. 53v; também *praeludia*, q. XV, n. 3, fol. 14v.

(259) Filipe de Leyden, *De cura rei publicae et sorte principantis*, I, n. 9, ed. R. Fruin e P. C. Molhuysen (Haia, 1915), 13, um texto para o qual atentei a partir de Berges, *Fürstenspiegel*, 265; ver, sobre Filipe, também F. W. N. Hugenholtz, "Enkele Opmerkingen over Filips van Leydens *De cura rei publicae et sorte principantis* als historische bron", *Bijdragen voor de Geschiedenis der Nederlanden*, nn. 3-4, 1953. Com base em *C.* 10, 10, 1, o autor discute o direito do fisco à herança intestada e rejeita pleitos por parte das cidades ou outras corporações locais (ver, sobre as altercações entre fisco e cidades, Cecil N. Sidney Woolf, *Bartolus of Sassoferrato* [Cambridge, 1913], 120 ss e, sobre a *successio ab intestato* por parte das corporações, Gierke, *Gen. R.*, III, 291, n. 139); um legado açambarcado por uma cidade devia ser revogado pelo Príncipe: "Et quasi bona patrimonialia Christi et fisci comparantur. Ut administratores rerum Christi pauperum cibos ad libitum non disponant [...], sic bona fisci in protectionem et conservationem reipublicae servanda sunt". Filipe de Leyden, I, n. 15, p. 14, na verdade, cita a passagem relevante a partir do *Decretum* (ver nota seguinte). Sobre o conceito legal muito comum, segundo o qual os pobres são os donos da propriedade da Igreja, ver Gierke, *Gen. R.*, III, 293, n. 143.

(260) Ver c. 8, C. XVI, q. 7, ed. Friedberg, I, 802. Naturalmente, essa passagem era amplamente conhecida, e foi citada, nos anos de 1340, por Alberico de Rosate em seu *Dictionarium Iuris tam Civilis quam Canonici* (Veneza, 1601), fol. 120, s. v. *Fiscus*: "Quod non accipiet Christus, ubi aufert fiscus".

(261) [Pseudo-]Agostinho, *Sermones suppoititii*, LXXXVI, 3, *PL*, XXXIX, 1912.

(262) Agostinho, *Enarrationes in Psalmos*, CXLVI, 17, *PL*, XXXVII, col. 1911.

(263) "Ne putetis quia aliquis draco est fiscus, quia cum timore auditur exactor fisci; fiscus saccus est publicus. Ipsum habebat Dominus hic in terra, quando loculos habebat; et ipsi loculi Judae erant commissi (João 12: 6) [...]."

(264) Lucas de Penna, sobre *C.* 10, 1, 1, n. 7 (Lyon, 1582), p. 5; (Lyon, 1597), fol. 11v.

(265) As passagens decisivas são c. 12 e c. 17, C. XII, q. 1, ed. Friedberg, I, 681, 683: "Quare habuit [Christus] loculos cui angeli ministrabant, nisi quia ecclesia ipsius loculos habitura erat?" e "Habebat Dominus loculos, a fidelibus oblata consecrans [...]" Ambas as passagens são tiradas de Agostinho, *In Johannem*, 12, 6 (n. 263). Esses trechos foram referidos pelo papa João XXII em suas decretais contra a facção espiritual; cf. *Extravagantes Ioannis XXII*, tit. XIV, c. 5, ed. Friedberg, II, 1230 ss, esp. 1233. A palavra *loculus*, que significa "bolsa", poderia ser empregada para significar "fisco" conforme demonstrado por Agostinho (n. 263). Os juristas, então, elaboraram a questão sobre se Cristo tinha ou não um fisco no sentido próprio da palavra; ver, e. g., Mateus de Afflictis, *Praeludia*, q. XV, nn. 7-9, fol. 14v.

(266) A designação *Christus* para as posses da Igreja é explicada pelo fato de que Cristo era considerado o proprietário (Gierke, *Gen. R.*, III, 250, n. 18), ou Deus (n. 298, adiante), ou o pobre (n. 259). Ver, sobre a história medieval inicial da inalienabilidade da propriedade da Igreja, Arnold Pöschl, "Kirchengutsveräusserungen und das kirchliche Veräusserungsverbot im früheren Mittelalter", *AKKR*, CV (1925), 3-96, 349-448.

(267) "Unde fiscales regni dicunt quod feudum pervenit ad manus mortuas; sed verius et proprius diceretur manus perpetuas; nam ecclesia nunquam moritur [...] sicut nec sedes apostolica [...] sic nec imperium quod semper est." Ver Lucas de Penna, sobre *C.* 11, 69, 5, n. 2 (Lyon, 1582), p. 515, que se refere a Andreas de Isérnia, sobre *Feud.*, I, 13, n. 3, v. *Ecclesiae*, fol. 49v. Cf. Gierke, *Gen. R.*, III, 365, n. 43. Ver, sobre a frase *fiscus nunquam moritur*, n. 292, adiante.

(268) Bartolo, sobre *C.* II, 62 (61), 4, n. 1, fol. 45v: "[...] cum ecclesia et fiscus paribus passibus ambulent", com uma alegação de *C.* 1, 2, 23, onde encontramos *divinum publicumque ius* contraposto a *privata commoda*. Conseqüentemente, era comum entre os advogados enfatizar que "ius divinum et publicum ambulant pari passu"; cf. Post, "Two Notes", 313, n. 81, citando Jacques de Révigny (c. 1270-80). Ver n. 267, e nn. 283, 285, adiante.

(269) Ver, e. g., Baldus, sobre *C.* 7, 38, 1, fol.29: "[...] nullo tempore praescribitur res Caesaris [...] Contra Imperium et Romanam Ecclesiam non praescribitur" (n. 280, adiante); também Baldus, sobre *C.* prooem., n. 38, fol. 3: "quod non potest prescribi, non potest alienari".

(270) Sobre a atitude dos juristas e o problema em geral, ver Laehr, *Konstantinische Schenkung*, 98 ss ,129 ss, 184 s; também B. Nardi, "La *Donatio Constantini* e Dante", *Stu-*

di Danteschi, XXVI (1942), 81 ss; Ullmann, *Mediaeval Papalism*, 107 ss, 163 ss; Woolf, *Bartolus*, 94 ss, também 343 ss. Baldus, sobre c. 33 X 2, 24, fol. 261, apoiava a validade da Doação apenas porque era um "milagre", mas admitia que não era legal; ver também *Consilia*, III, 159, n. 3, fol. 45v, onde ele é mais franco: "nam quicquid dicatur de donatione Constantini, quae fuit miraculosa, si similes donationes fierent a regibus, non ligarent successores, quibus regni tutela, non dilapidatio est commissa". Ver, sobre a Inglaterra, Schramm, *English Coronation*, 197 ss; Hoyt, *Demesne*, 146.

(271) Ver n. 226. Embora a perpetuidade da propriedade da Igreja fosse enfatizada, de vez em quando, durante a Questão das Investiduras (ver, e. g., Plácido de Nonantula, *De honore ecclesia*, c. 7, *MCH, LdL*, II, 577, 30: "Quod semel aecclesiae datum est, in perpetuum Christi est, nec aliquo modo alienari a possessione aecclesiae potest"), os defensores da causa imperial, que negavam a perpetuidade das propriedades temporais da Igreja, passaram a negar também a perpetuidade do poder secular como tal; insistiam na sempre repetida investidura, ou seja, confirmação das doações à Igreja quando da ascensão de cada novo rei e novo bispo; ver, e. g., Wido de Ferrara, *De scismate Hildebrandi*, II, *MGH, LdL*, I, 564, 42: "Sicut enim imperium et regnum non est successorium, sic iura quoque regnorum et imperatorum successoria non sunt, nec regibus et imperatoribus perpetim manere possunt. Si vero perpetim non manent illis, qualiter his [sc. episcopis], quibus traduntur, perpetim manere possunt?". É verdade que Wido tenta construir os perenes *imperialia iura*, mas não leva essa noção longe o bastante para superar a quebra de continuidade que era obrigado a construir a fim de manter a necessidade de novas investiduras dos bispos em poder de cada novo imperador.

(272) Sobre essa continuidade, ver Gierke, *Gen. R.*, III, 209 ss; sobre a história do fisco, ver Filippo E. Vassalli, "Concetto e natura del fisco", *Studi Senesi*, XXV (1908), 68-121, 177-231. É muito útil a obra de um canonista veneziano, Marcus Antonius Peregrinus, *De privilegiis et iuribus fisci libri octo* (Veneza, 1611), que, em suas referências, resume adequadamente as opiniões dos glosadores medievais.

(273) A freqüência da palavra fisco nos documentos, leis e crônicas frâncicos significa apenas uma sobrevivência da antiga linguagem administrativa; o caráter impessoal anterior do fisco havia dado lugar a um conceito puramente pessoal já nos escritos de Gregório de Tours. Ver os comentários de Vassalli, "Fisco", 181 ss. É significativo que, em uma obra como a de James Westfall Thompson, *The Dissolution of the Carolingian Fisc in the Ninth Century* (Berkeley, 1935), não se tenha feito o menor esforço no sentido de determinar o que significava "fisco".

(274) Ver, e. g., Fitting, *Juristische Schriften*, 200: "Fiscus dicitur regius sacculus, quo recipiebatur pecunia regis. Per translationem vero dicitur omne dominium regie maiestatis". Naturalmente, essa definição não era nada original. Sobre o conceito pessoal do fisco, ver a patente para Speier, de 1111, na qual o imperador Henrique V fala sobre seus direitos "in locis fiscalibus, id est ad utilitatem *imperatoris* singulariter pertinentibus"; cf. Vassalli, "Fisco", 186, n. 2, que registra também a mudança de *imperatoris* para *imperii* na confirmação da patente em 1182. Quanto à sobrevivência da definição *sacculus regis*, ver, e. g., Bartolo, sobre *C.* 10, 1, rubr., n. 11 (Veneza, 1567), fol. 2v: "Fiscus est saccus cesaris vel regis vel reipublicae"; mas (n. 13) ele o chama também de *camera imperii*, e (n. 17) faz uma distinção clara entre privado e público: " [...] aut accipimus cameram imperatoris prout est imperator [...], aut prout est privatus, et tunc differt camera imperii a camera sua". Ver n. 276, adiante, sobre distinções desse tipo, consideravelmente anteriores; também Peregrinus, *De iure fisci*, I, 1, n. 6.

(275) Sobre Placentino e Azo, ver Gierke, *Gen. R.*, III, 211; também Post, "Public Law", 49, e, em geral, Vassalli, "Fisco", 189 ss. A *lex regia* foi citada, e. g., por Cino, sobre *C.* 2, 54, 4 (Lyon, 1547), fol. 81, e (Frankfurt, 1678), fol. 114v: "Praeterea negari non potest, quin Respublica fisci successerit in locum Reipublicae Romanorum per legem regiam, quae omne ius populi transtulit in principem [...] Ergo eius privilegia et conditionem assumpsit". A identidade entre fisco e Príncipe encontrava respaldo, e. g., em *D.* 43, 8, 2, 4: "res enim fiscales quasi propriae et privatae principis sunt". Baldus, sobre *C.* 10, 1, nn. 11-3, fol. 232v, discute praticamente toda interpretação possível, inclusive os prós e contras; considera, também, os resultados da *lex regia* (n. 12), e tira a conclusão de que, nessa base, o povo romano, em última análise, possuía o fisco "quia princeps repraesentat illum populum, et ille populus Imperium, etiam mortuo principe". Naturalmente, Baldus reconhece a dificuldade de identificar o fisco com o Príncipe (n. 18): "Quaero, mortuo imperatore, ubi est iste fiscus, cum sit mortuus ille qui erat fiscus? Responsum: fingitur non mortuus, donec alius creetur imperator, sed vice personae fungetur". Evidentemente, o interregno fiscal era inexistente nas monarquias hereditárias e nas repúblicas italianas. Baldus, como muitos outros juristas, definia o fisco como a *camera imperii* (ver nota seguinte). Por outro lado, Bartolo, sobre *D.* 49, 14, 2, n. 2, fol. 254v, e em outras passagens, na aplicação de suas bem conhecidas idéias acerca da "soberania", sustentava que "populus liber est sibi ipsemet fiscus". Cf. Vassalli, "Fisco", 191, n. 3. Ver também, sobre a relação entre *populus* e *fiscus*, P. W. Duff, *Personality in Roman Private Law* (Cambridge, 1938), 52-61. Sobre a personificação do fisco, ver Gierke, *Gen. R.*, III, 359, n. 17; e, em geral, Vassalli, "Fisco", 211 ss.

(276) Ver *Glos. ord.* sobre *D.* 1, 1, 1, 2, v. *in sacris*, e também sobre *C.* 10, 1, rubr.: "Fiscus dicitur ipsa imperialis vel imperii camera, non dico patrimonii Imperatoris". As últimas palavras são freqüentemente repetidas com particular ênfase, e. g., por Odofredus, sobre *C.* 10, 9, 1, n. 10 (Vassalli, "Fisco", 189), que adicionava às palavras *camera imperii* o comentário: "non patrimonialis [camera] principis". Bartolo, ao comentar as palavras *patrimonii Imperatoris*, fazia uma distinção clara: "Quia tunc Imperator capitur ut privatus, et tunc eius [patrimonii] procurator differt a procuratore fisci". Baldus, sobre *C.* 10, 1, n. 13, fol. 232, faz uma generalização: "Fiscus est camera imperii: ubi ergo est fiscus, ibi est Imperium". Ver, em geral, Peregrinus, I, 1, nn. 2, 4, 8 e *passim*, fol. 1v; Post, "Public Law", 48 ss, também "Two Laws", 421 s, nn. 18 s; e, sobre a perpetuidade do fisco, Vassalli, "Fisco", 215, e também sobre a etimologia costumeira de *fiscus* a partir de *fixus*, no sentido de perpétuo; cf. Peregrinus, I, 1, n. 37, fol. 3v: "fiscus est fixus et stabilis, quia perpetuus et nunquam moritur [...], et quamvis mutetur domini persona, semper tamen idem est fiscus".

(277) Sobre o *tempus memoratum* ver, e. g., *C.* 7, 39, 4, 2. Bracton, fol. 230, Woodbine, III, 186, apresenta um motivo muito específico sobre a validade da prescrição contra o fisco: "Item docere oportet longum tempus et longum usum qui excedit memoriam hominum. Tale enim tempus sufficit pro iure, non quia ius deficiat sed quia actio deficit vel probatio". Andreas de Isérnia, sobre *Feud.*, II, 55 (*De prohib. alien.*), n. 50, fol. 271v,

discute se é possível ou não a prescrição contra o fisco: "Item quaeritur an demania regni vel imperii possint praescribi: periti regni Siciliae dicunt, quod non, sicut glossator [Marino de Caramanico] in constitutione 'Si dubitatio' [*Lib. aug.*, III, 8, Cervone, 307 ss] [...]. Videtur ergo dicendum quod praescriptio temporis cuius non extat memoria, procedat et in demaniis [...]". A mesma visão é expressa também no comentário de Andreas de Isérnia sobre *Lib. aug.*, III, 8. Ver n. 283, adiante.

(278) Ver *Nov. 9* (sobre a Igreja Romana), e *C.* 1, 2, 23, 3-4 (sobre igrejas em geral, em certos casos). A despeito de mudanças e uma redução para quarenta anos (cf. *Nov.* III, também *Nov.* 131, 6), a *praescriptio centum annorum* continuou válida em Roma e no Direito Canônico; ver Graciano, *Decretum*, c. 17, C. XVI, q. 3, ed. Friedberg, I, 796.

(279) A *Glos. ord.* sobre c. 14 X 2, 26, v. *centum annorum*, enfatiza que uma prescrição de cem anos equivale a nenhuma prescrição: "Sed videtur certe impossibile probari praescriptionem centum annorum. Idem est ac si diceret Papa: Nolo quod currat praescriptio contra Romanam ecclesiam". O glosador acrescenta que uma testemunha tinha de ter pelos menos 114 anos para provar a posse de cem anos, porque tinha de ter catorze anos de idade para ser aceito como testemunha. Continuou a ser esta, então, a interpretação costumeira dessa decretal de Inocêncio; ver, e. g., Baldus, sobre c. 14 X 2, 26, n. 2, fol. 273ᵛ; também Mateus de Afflictis, sobre *Lib. aug.*, III, 7, n. 6, fol. 122, que discute a questão com relação ao domínio "an autem sit aliqua differentia inter praescriptionem centum annorum, et praescriptionem tanti temporis, cuius initii memoria non existit". Esses argumentos foram todos levantados pelos primeiros glosadores das constituições sicilianas; ver Marino de Caramanico, sobre *Lib. aug.*, III, 39, Cervone, 399, e também Andreas de Isérnia (*ibid.*, p. 400).

(280) Baldus, sobre *C.* 7, 39, 3, n. 17, fol. 31: " [...] ecclesia sancta Romana, contra quam non praescribitur nisi spatio centum annorum; contra vero alias ecclesias praescribitur spatio 40 [annorum]". *Ibid.*, 17b: "Item ecclesiae Romanae et Imperio non praescribitur super his quae reservata sunt in signum universalis dominii". *Ibid.*, 17d: "Qua enim praerogativa gaudet Romana ecclesia contra praescribentem eadem gaudet Imperium". *Ibid.*, 18: "Sed *hodie* non videntur praescribi minore tempore centum annorum ex quo imperium aequiparatur ecclesiae". Ver também Baldus, sobre *C.* 7, 30, 2, n. 2, fol. 19ᵛ: "*Hodie* vero de iure authenticorum non sufficit minus tempus centum annorum, quia sicut Romanum imperium gaudet [ecclesia Romana] eadem praerogativa [...]. Attende tamen quod nec centum annorum sufficit praescriptio contra imperium vel Romanam ecclesiam in his quae etiam sibi reservavit imperium in signum praeeminentiae et superioritatis [...]". Também sobre *C.* 7, 40, 1, n. 7, fol. 34: "non enim praescribitur [contra Romanum ecclesiam] nisi spatio centum annorum [...] Et eadem praerogativa videtur *hodie* gaudere imperium". Ver também Peregrinus, VI, 8, n. 6, fol. 145ᵛ, que se refere a Baldus e outros, e que, sendo veneziano, inclui a Signoria de Veneza como desfrutando também da prescrição de cem anos, como o Império e a Igreja Romana.

(281) Hermann Kantorowicz, *Glossators*, 135.

(282) *Lib. aug.*, III, 39, Cervone, 398: "Quadragenalem praescriptionem et sexagenariam, quae contra fiscum in publicis hactenus competebat, usque ad centum annorum spatium prorogamus".

(283) Marino de Caramanico, v. *Quadragenalem*: "Sed haec constitutio prorogat quadragenalem in centum annos, et sic redit ad ius antiquum. C. de sacrosan. eccles. 1. fin. (*C.* 1, 2, 23; ver n. 279)". Ou seja, Frederico retornava a condições válidas para igrejas e também para cidades, de acordo com uma lei que, em seu preâmbulo, coloca o *divinum publicumque ius* em um único nível; ver a *Glossa ordinaria* sobre essa lei. A novidade dessa lei de Frederico parece ser indicada também por Andreas de Isérnia, em *Feud.*, II, 55, n. 51, fol. 271ᵛ, onde faz a afirmação geral: "Centenaria praescriptio currit contra fiscum per constitutionem 'Quadragenalem'". Por outro lado, Azo, sobre *C.* 7, 38, n. 7, fol. 216ᵛ, parece ainda ignorar uma prescrição fiscal de cem anos; aparentemente, aprova a redução de Justiniano da prescrição centenária válida em relação à Igreja Romana (*Nov.* 111; n. 278) e afirma: "Absurdum enim esset civitatem [Romam] maioris esse privilegii quam principem". Ver, contudo, a *Glos. ord.* sobre *Nov.* 7, 2, 1, v. *nec multum* (ver nn. 285, 296, adiante), que discute as diferenças e similaridades entre *res sacrae* e *res publicae*, e afirma: "similitudinem autem habent; nam utriusque res iure isto adhuc centum annis praescribuntur". O fato de que o fisco estava entre as coisas públicas (*res publicae*) era dito pelo próprio Frederico em sua lei; ver o comentário de Marino de Caramanico sobre *Lib. aug.*, III, 39, Cervone, 398, v. *in publicis*: "Id est, fiscalibus rebus, quae dicuntur publicae" (ver n. 241). Mais adiante, acrescenta (p. 399): "Item intellige principium constitutionis, quod praescriptio centum annorum, sicut dictum est, locum habeat contra fiscum, tam in feudis, quam in aliis bonis [...]. Omnia enim feuda publica sunt". As mesmas palavras são repetidas por Andreas de Isérnia, *ibid.*, p. 400; ver também *Lib. aug.*, III, 8, Cervone, 308: "Feuda quidem de publico sunt". A menos que eu esteja enganado, isto está em desacordo com o conceito inglês concernente às "coisas públicas". A prescrição de cem anos contra o império deve ter sido de conhecimento comum ao final do século XIII, uma vez que os franceses a utilizam para provar a independência da França em relação ao império mediante o direito de prescrição; ver Lagarde, *Bilan du XIIIᵉ siècle*, 248, n. 56; Ullmann, "Sovereignty", 14.

(284) Pollock e Maitland, II, 81, também 141; W. Holdsworth, *A History of English Law* (3ª ed., Londres, 1923), III, 8, também 166 ss.

(285) "Loca ad sacrum dominium pertinentia." Ver *C.* 7, 38, 3, cujo título sugere o paralelismo: "Ne *rei dominicae* vel *templorum* vindicatio temporis exceptione submoveatur". Outro trecho freqüentemente citado para provar a *aequiparatio* das esferas divina e pública era *C.* 1, 2, 23 (n. 283); também *Nov.* 7, 2, 1; "Nec multo differant ab alterutro sacerdotium et imperium, et sacrae res a communibus et publicis", com a *Glos. ord.*, v. *nec multum* (n. 283); cf. Bartolo, sobre *Nov.* 7, 2, v. *sinimus*, n. 4, fol. 13v: "dicitur enim hic quod imperium et sacerdotium aequiparantur". Ver também Baldus, sobre *C.* 10, 1, 3, n. 3, fol. 236: "aequiparantur enim ecclesia et fiscus". Naturalmente, a Igreja e o fisco equiparavam também um menor e um demente porque ambos estavam abaixo da idade; ver, e. g., Baldus sobre *C.* 4, 5, 1, n. 6, fol. 12: " [...] nisi talis sententia esset lata contra fiscum, ecclesiam, vel pupillum, vel furiosum, quia aequiparantur pupillo". Cf. Gierke, *Gen. R.*, III. 483, sobre essa comparação. Bracton (fol. 12, Woodbine, II, 51 s), mostra que conhecia bastante essas categorias.

(286) Em *C.* 7, 37, 2, o *sacratissimus fiscus* e *sacratissimum aerarium* são mencionados, significando o adjetivo nada mais que "imperial". A essa lei faz referência, e. g., Lucas de Penna, sobre *C.* 10, 1, n. 8 (Lyon, 1582), p. 5: "Fiscus dicitur sanctissimus".

(287) Baldus, *Consilia*, I, 363, n. 2, fol. 118: " [...] fiscus per se est quoddam corpus inanimatum consensum per se non habens, sed simpliciter repraesentans". Ver Gierke, *Gen. R.*, III, 281 (com n. 110), sobre a origem dessa doutrina.

(288) Baldus, *Consilia*, I, 271, n. 2, fol. 81v: "et, ut ita loquar, est [fiscus] ipsius Reipublicae anima et sustentamentum". A comparação do fisco com o estômago, em analogia com a história de Menenius Agrippa, é encontrada em uma data precoce em Coripo, *In laudem Iustini*, II, 249 ss, *MGH, Auct.ant.*, III, 2, p. 133; é repetida por Lucas de Penna, sobre *C.* 11, 58, 7, n. 10 (Lyon, 1582), 564: o fisco é *instar stomachi.*

(289) *Glos. ord.* sobre *C.* 7, 37, 1, v. *continuum*; também, na margem: "Fiscus ubique praesens est".

(290) Marino, sobre *Lib. aug.*, III, 39, v. *in publicis*, Cervone, 399: "et specialiter ubi dicit 'praesente in regno adversario suo' etc.; sic non loquitur de fisco, qui semper est praesens", com alegação da *Glos. ord.* (nota anterior). Ver também Mateus de Afflictis, sobre a mesma constituição (III, 39), n. 3, fol. 186: " [...] nec requiritur probare de praesentia fisci, quia fiscus semper est praesens". Cf. Peregrino, I, 2, n. 42, fol. 7.

(291) Baldus, sobre *C.* 7, 37, 1, n. 2, fol. 37: " [...] quod fiscus est ubique, et sic in hoc Deo est similis. Et ideo fiscus non potest allegare absentiam". Ver também Baldus sobre *C.* 4, 27, 1, n. 27, fol. 74v: "quia fiscus est ubicunque". Uma ubiqüidade similar era atribuída à Igreja Romana e seu fisco; ver Peregrinus, I, 2, n. 22, fol. 6: "In spiritualibus et inde dependentibus Papa, qui est caput Romanae Ecclesiae, fiscum generalem ubique habet, ut pro delicto in his commisso [...] bona delinquentis sint confiscenda; in fiscum Romanae Ecclesiae bona illius, ubilibet sint, cogantur, quia sicut Romana Ecclesia ubique est, sic fiscum Ecclesiae Romanae ubique existere oportet". Baldus, sobre *C.* 9 X 2, 14, n. 38, fol. 190v, "equipara" fisco e Igreja: "Fiscus est persona incorporalis et ideo ubique [...] Quandoque est [possessio] de non corpore in non corpus, ut fiscus vel ecclesia in abstracto [...]", que pode possuir algo de incorpóreo, e. g., um direito de servidão, e, com isso, *possidetur mistice.*

(292) Baldus, *Consilia*, I, 271, n. 3, fol. 81v: " [...] cum respublica et fiscus sint quid eternum, et perpetuum quantum ad essentiam, licet dispositiones saepe mutentur: fiscus enim nunquam moritur". Com respeito às "disposições transitórias" e à "identidade a despeito das mudanças", ver Gierke, *Gen. R.*, III, 365, n. 43; cap. 6, 2, adiante.

(293) Ver, para uma breve discussão do problema e algum material, meu estudo "Inalienability", 492, n. 26. Existe um alto grau de probabilidade de que a noção tenha sido introduzida pelo papado reformista, na época da enfeudação dos normandos. Irene Ott, "Der Regalienbegriff im 12. Jahrhundert", *ZfRG*, kan. Abt., XXXV (1948), 234-304, distingue acertadamente entre as *regalia* no sentido da *temporalia* dos bispos (a versão predominantemente germânica), e as *regalia* no sentido das prerrogativas reais ou *fiscalia* (a versão predominantemente legalista no sentido de *fiscus*); infelizmente, contudo, ela evitou discutir as *regalia S. Petri*, que decididamente pertenciam à segunda categoria. Não tive acesso a Arnold Pöschl, "Die Regalien der mittelalterlichen Kirchen", *Festschrift der Grazer Universität für 1927* (Graz, 1928). Para alguns comentários, ver Niese, *Gesetzgebung*, 54, n. 1.

(294) Os panfleteiros políticos adotaram essa noção e a elaboraram. Ver, e. g., Gerhoh, *De investigatione*, I, 9, *MGH, LdL*, III, 388, 45: os bispos não dispõem apenas da *sacerdotalia* de dízimos e oferendas, mas também das *regalia* da parte do rei; dessa forma, podem afirmar ser *quodammodo et reges et sacerdotes Domini*, e têm o direito de exigir das pessoas não só obediência, mas também um juramento de fidelidade "ad defensionem videlicet regalium simul et pontificalium beati Petri". Ver também Gerhoh, *ibid.*, 389, 10; *Dialogus de pontificatu*, *ibid.*, 538, 30.

(295) Schramm, "Sacerdotium und Regnum", faz uma excelente discussão do problema para a Alta Idade Média (*imitatio sacerdotii* secular, *imitatio imperii* espiritual), mas pouco se tem discutido quanto à Baixa Idade Média; sobre alguns comentários, ver meu estudo "Mysteries of State", *Harvard Theological Review*, XLVIII (1955), 65-91.

(296) *Nov.* 7, 2, 1; ver n. 285.

(297) Ver, em relação ao conceito de *persona ficta*, Gierke, *Gen. R.*, III, 279 ss, sobre Inocêncio IV, e *ibid.*, 204, sobre alguns precursores; também Maitland, *Political Theories*, xviii s; cap. 6, adiante.

(298) Bracton, fol. 14, Woodbine, II, 57 s: "Huiusmodi vero res sacrae [inclusive *res quasi sacrae*] a nullo dari possunt nec possideri, quia in nullius bonis sunt, id est, in bonis alicuius singularis personae, sed tanquam in bonis *Dei vel* bonis *fisci*". Cf. fol. 12, Woodbine, II, 52 s, onde Bracton enfatiza que "primo et principaliter fit donatio Deo et ecclesiae, et secundario canonicis", ou seja, Deus ou a Igreja são os verdadeiros proprietários, ao passo que os clérigos "nihil habent nisi nomine ecclesiae suae".

(299) Ver n. 252.

(300) Parece que as referências a "Coroa" e "Dignidade" eram adotadas com certa regularidade quando os tribunais do rei se contrapunham aos tribunais cristãos como, e. g., no capítulo *De exceptionibus* (fols. 399b-444b), de Bracton. Ver, e. g., fol. 400b, Woodbine, IV, 248: "Est etiam iurisdictio quaedam ordinaria, quaedam delegata, quae pertinet ad sacerdotium et forum ecclesiasticum [...]. Est et alia iurisdictio, ordinaria vel delegata, quae pertinet *ad coronam* et *dignitatem* regis et ad *regnum* [...] in foro saeculari". Cf. fol. 401, p. 249; fol. 401b, p. 251: "Vice versa non est laicus conveniendus coram iudice ecclesiastico de aliquo quod pertineat *ad coronam, ad dignitatem regiam et ad regnum*". As mesmas frases ocorrem nos éditos, e. g., fol. 402, p. 252 (três vezes); fol. 403b, e 404, p. 257s; fol. 404b, p. 259; fol. 406b, p. 264 e *passim.* Por certo, Bracton utiliza *dignitas regis et corona* também em outras passagens, e. g., fol. 103, Woodbine, II, 293. O problema necessita maior investigação. Ver cap. 7, nn. 107 s.

(301) *D.* 1, 8, 1: "Quod autem divini iuris est, id nullius in bonis est [...]. Quae publicae sunt, nullius in bonis esse creduntur". Cf. *Inst.* 2, 1, 7: "Nullius autem sunt res sacrae et religiosae et sanctae".

(302) Bracton (fol. 14) confunde (n. 237, acima) *res sacrae, religiosae* e *sanctae*, uma vez que emprega o termo *quasi sacrae* tanto para *res publicae* como para *res sanctae*. "Donari autem non poterit res quae possideri non potest, sicut res sacra vel religiosa vel quasi, qualis est res fisci [= res publicae], vel quae sunt quasi sacrae sicut sunt muri et portae civitatis [= res sanctae]." A base é *Inst.* 2, 1, 10, ou *D.* 1, 8, 11, onde muros e por-

tões de cidades são repetidamente chamados de *res sanctae*, e não de *res quasi sacrae*. A "santidade" dos muros das cidades não poderia ter significado muito para Bracton, nem tampouco o fato de que era um ato sacrílego saltar sobre um muro, ainda que a morte de Remus seja mencionada em *D*. 1, 8, 11, e os glosadores gostassem de abordar essa passagem.

(303) *Inst*. 2, 1, 8, explica que apenas são *res sacrae* as coisas que foram consagradas *rite et per pontifices*, e acrescenta: " [...] si quis vero auctoritate sua *quasi sacrum* sibi constituerit, sacrum non est, sed profanum". O termo *quasi sacrum* tem aqui um significado um tanto pejorativo, e é muitíssimo improvável que Bracton o aplicasse deliberadamente nesse sentido à *res publicae*; mas o termo pode ter estado presente em sua mente em algum outro contexto. Nos textos dos glosadores, não encontrei o termo *res quasi sacrae* em lugar de *res publicae*.

(304) Ver n. 301 e também meu estudo, "Christus-Fiscus", 234 s.

(305) Ambrose, *Ep*., XX, 8, *PL*, XVI, 1039A: "quae divina sunt, imperatoriae potestati non esse subiecta". Mais tarde, a passagem é encontrada em coletâneas canônicas; ver, e. g., Deusdedit, III, c. 211, ed. Victor Wolf von Glanvell, *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit* (Paderborn, 1905), I, 511, 19; Graciano, c. 21, C. XXIII, q. 8, ed. Friedberg, I, 959. Sobre a interpretação, ver H. Lietzmann, "Das Problem Staat und Kirche im weströmischen Reich", *Abh. preuss. Akad.* (Berlim, 1940), Abh. 11, p. 8; também Kenneth M. Setton, *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century* (Nova York, 1941), 110.

(306) Isso lembra a famosa observação que, segundo Wipo, *Gesta Chuonradi*, c. 7, ed. H. Bresslau, 29 s, teria sido feita pelo imperador Conrado II, quando, após a morte de seu predecessor, o povo de Pávia destruiu a fortaleza do palácio da cidade porque, segundo clamavam, o dono havia morrido e o palácio não pertencia agora a ninguém. Afirma-se que Conrado teria feito uma distinção entre *domus regis* e *domus regalis*, admitindo que a residência do rei não fora destruída porque naquele momento não havia rei, mas enfatizando a destruição do "edifício real", e então prosseguia: "Si rex periit, regnum remansit, sicut navis remaneat, cuius gubernator cadit. Aedes *publicae* fuerant, non *privatae*". Trata-se de terminologia legal; ver, sobre o problema, A. Solmi, "La distruzzione del palazzo regio in Pavia nell'anno 1024", *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, LVII (1924), 97 ss. Ver também n. 250, sobre a distinção entre *publica* e *privata* nos escritos de Gerhoh, ou o comentário nos *Annales Disibodenbergensens*, ad a. 1125, *MGH*, *SS*, XVII, 23, segundo os quais Lotário III ordenara, em relação a propriedade confiscada "potius regiminis subiacere ditioni, quam regis proprietati". Cf. Vassalli, "Fisco", 187.

(307) Vassalli, "Fisco", 213, n. 4, cita Pierre Grégoire (Tholosanus), *De re publica*, VII, 20, 31, como havendo dito: "Fiscus repraesentat principem et rempublicam". Essa é a rubrica citada no index (s. v. *Fiscus*); o texto (Lyon, 1609, p. 237) é o seguinte: "Fiscus publicam rem et principis refert".

(308) *Glos. ord.*, sobre *D*. 3, 1, 10, tem uma nota marginal dizendo que Baldus considerava essa lei única "quia *fiscus*, *respublica* et etiam patria aequiparantur quoad reverentiam eis exhibendam". Não consegui localizar o trecho, embora o mais provável seja que Baldus fizera esse comentário porque o termo *patria* é mencionado nessa lei.

(309) Post, "Quod omnes tangit", 235 s, 250 e *passim*; também "Two Laws", esp. 425 ss (com n. 35), para coisa tocando (1) principalmente a cabeça, (2) principalmente os membros e (3) cabeça e membros igualmente. Essas distinções não coincidem com *res privatae* e *res publicae*, uma vez que os bens privados do rei eram ou podiam ser, em um dado momento, assunto de interesse público.

(310) O dogma do Príncipe como administrador do fisco baseava-se em *D*. 41, 4, 7, 3: "nam tutor in re pupilli tunc domini loco habetur, cum tutelam administrat, non cum pupillum spoliat". Sobre o fisco como menor de idade, ver n. 285, acima; em geral, Gierke, *Gen. R.*, III, 226 s, 332, 482. O Príncipe não como proprietário, mas *legitimus administrator* do fisco, era uma máxima constantemente repetida; ver, e. g., Baldus, *Consilia*, I, 271, nn. 2-3, fol. 81v; Peregrinus, 1, 2, n. 47, fol. 7v. A máxima servia também para refutar a legalidade da Doação de Constantino (n. 270, acima); ver, e. g., João de Paris, *De potestate*, c. 21, ed. Leclercq, 244 s: uma doação privada teria sido válida, mas "non quando donat de patrimonio fisci quod semper debet manere", porque o Príncipe é "administrator imperii et reipublicae [...]. Sed si imperii administrator est, donatio non valet" (referência ao *lex regia* e a *D*. 41, 4, 7, 3).

(311) Ver, e. g., *Nov.* 6, epíl., além de diversas outras passagens (ver pp. 181 ss).

5. *A REALEZA CENTRADA NO GOVERNO: "CORPUS MYSTICUM"* (pp. 125-69)

(1) Ver, em geral, Schramm, "Austausch", sobre o período anterior; e também meu *Laudes regiae*, 129 ss.

(2) Sobre a mitra imperial e outros símbolos, ver Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik* (Schriften der MGH, XIII [Stuttgart, 1954]), esp. 68 ss.

(3) Sobre o título *pontificalis maiestas*, ver Mochi Onory, *Fonti*, 113; cf. *Laudes regiae*, 140, nn. 94, 95.

(4) Ladner, "Aspects", esp. 409 ss, e também seu mais recente estudo, "The Concepts: Ecclesia, Christianitas, Plenitudo Potestatis", *Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII* (Miscellanea Historiae Pontificiae, XVIII; Roma, 1954), 49-77, esp. 53 ss. A literatura sobre *corpus mysticum* é muito extensa, principalmente após a publicação da encíclica *Mystici corporis*, em 1943; para um estudo abrangente mais recente, ver Émile Mersch, *Le corps mystique du Christ, études de théologie historique* (2 vols., Louvain, 1933). Do ponto de vista da história das idéias, dispõe-se de uma excelente avaliação graças a Henri de Lubac, *Corpus mysticum* (2ª ed., Paris, 1949), e também em *Recherches de science religieuse*, XXIX (1939), 257-302, 429-80 e XXX (1940), 40-80, 191-226; nas páginas seguintes, meramente explorei a riqueza de seu material (grande parte do qual não me foi acessível) e de suas idéias. Sobre o início da Escolástica, ver também Ferdinand Holböck, *Der Eucharistische und der Mystiche Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik* (Roma, 1941). O importantíssimo livro de Brian Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, N. S., IV; Cambridge, 1955), foi publicado tarde demais para ser aqui considerado; ver esp. Parte II, 87 ss, 106 ss, 132 ss.

(5) Tomás de Aquino, *Summa theol.*, III, q. VIII, a. 3.

(6) Sobre a metáfora de são Paulo, ver 1 Cor 12, 12. 27, e também 6, 15; Ef 4, 4. 16. 25 e 5, 30; C l 2, 19. Não tive acesso ao estudo de T. Soiron, *Die Kirche als der Leib Christi nach der Lehre des hl. Paulus* (Düsseldorf, 1951). Sobre o lugar do conceito organológico de são Paulo na antiga tradição filosófica, ver Wilhelm Nestle, "Die Fabel des Menenius Agrippa", *Klio*, XXI (1926-7), 358 s, e também em seu *Griechische Studien* (1948), 502 ss; também o estudo de A. Ehrhardt, "Das *Corpus Christi* und die Korporationen im spät-römischen Recht", *ZfRG*, rom. Abt., LXX (1953), 299-347, e LXXI (1954), 25-40, é relevante para o presente problema e o mesmo acontece com M. Roberti, "Il corpus mysticum di S. Paolo nella storia della persona giuridica", *Studi in Onore di Enrico Besta* (Milão, 1939), IV, 37-82.

(7) Sobre a controvérsia carolíngia, ver Lubac, *Corpus mysticum*, 39 ss; cf. 41 s, sobre Rabano Mauro, *De clericorum institutione*, I, c. 33, *PL*, CVII, 324A.

(8) Lubac, 88.

(9) Sobre a reação contra Berengário, ver Lubac, *Corpus mysticum*, 104 ss, 162 ss e, sobre a "inversão" em geral, ver P. Browe, "Die Ausbreitung des Fronleichnamsfestes", *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, VIII (1928), 107-43, que coletou também as primeiras fontes em seu *Textus antiqui de festo Corporis Christi* (Münster, 1934); e, quanto aos estudos mais recentes, Anselm Strittmatter, em *Traditio*, V (1947), 396 ss.

(10) Ladner, "Aspects", 415, que notou e enfatizou com muito vigor as relações entre a nova interpretação do *corpus mysticum* e o desenvolvimento eclesiástico-político e constitucional do século XIII; sobre algumas observações similares, ver G. Le Bras, "Le droit romain au service de la domination pontificale", *Revue historique de droit français et étranger*, XXVII (1949), 349.

(11) Essa noção útil, citada por Ladner, "The Concepts of Ecclesia, etc.", 53, n. 2, foi introduzida por Alfons Stickler, "Der Schwerterbegriff bei Huguccio", *Ephemerides Iuris Canonici*, III (1947), 216, que a contrapõe ao *corpus Christi mysticum*.

(12) O termo *sacrum imperium* parece surgir, primeiramente, em termos programáticos, no reinado de Frederico I, em 1157; *MGH*, *Const.*, I, 224, n. 161; cf. Kern, *Gottesgnadentum*, 134, n. 245.

(13) Lubac, *Corpus mysticum*, 116 ss.

(14)"Duo sunt corpora Christi. Unum materiale, quod sumpsit de virgine, et spirituale collegium, collegium ecclesiasticum", citado por Lubac, *Corpus mysticum*, 122.

(15) Gregório de Bérgamo, *De veritate corporis Christi*, c. 18, ed. H. Hurter, *Sanctorum patrum opuscula selecta* (Innsbruck, 1879), vol. XXXIX, 75 s: "Aliud est corpus, quod sacramentum est, aliud corpus, cuius sacramentum est [...]. Christi corpus, quod videlicet ipse est, aliud autem corpus, cuius ipse caput est". Cf. Lubac, *Corpus mysticum*, 185.

(16) Guibert de Nogent, *De pignoribus sanctorum*, II, *PL*, CLVI, 629, 634C (*corpus figuratum*), e 650A: " [...] a principali corpore ad mysticum Dominus noster nos voluit traducere". Cf. Lubac, *Corpus mysticum*, 46, que explica (p. 93) a palavra *principalis* como equivalente da palavra grega *πρωτοτυπον*.

(17) Lubac, *ibid.*, 123 s, também 185 (n. 155), com exemplos adicionais para o *duplex corpus Christi*.

(18) Sobre o que segue, ver Gierke, *Gen. R.*, III, 546 ss; também Nestle, "Menenius Agrippa" (n. 6, acima), sobre o antigo modelo.

(19) João de Salisbury, *Policraticus*, V, 2 ss, 540a, Webb, I, 282 ss, finge emprestar suas metáforas do *Institutio Traiani*, de Plutarco; ver H. Liebeschütz, "John of Salisbury and Pseudo-Plutarch", *Warburg Journal*, VI (1943), 33-9, que sugere que Pseudo-Plutarco não era outro senão o próprio João de Salisbury; ver, contudo, A. Momigliano, *ibid.*, XII (1949), 189 ss. Sobre juristas contemporâneos, ver, e. g., Fitting, *Jurist. Schriften*, 148, 23 ss, comentário sobre "*princeps*" (n. 42, adiante).

(20) Isaac de Stella, *Serm.* XXXIV, *PL*, CXCIV, 1801C; Lubac, *Corpus mysticum*, 120. Isaac comparava Cristo à raiz de uma árvore ("in hoc mystico corpore *sub* uno capite Christo et *una radice* [...] membra multa sunt"), uma árvore com as raízes para cima e ramificando-se para baixo, para a terra; Lubac, muito acertadamente, chama esse corpo místico "semblable à un arbre renversé". Essa estranha árvore invertida, contudo, possui uma longa história que pode ser remontada até o *Timeu*, de Platão, 90a, onde — conforme a antiga fisiologia vegetal, segundo a qual a raiz de uma planta é sua "cabeça" — a cabeça do homem é chamada também *ῥίζα*, a raiz, que é suspensa e que "comanda o corpo inteiro" (ὀρθοὶ πᾶν τὸ σῶμα). A metáfora tem uma história muito complicada; ver o estudo de Otto J. Maenchen-Helfen, *The Inverted Tree*, que coletou, sobretudo, o material arqueológico.

(21) Tomás de Aquino, *Summa theol.*, III, q. VIII, 1; Gierke, *Gen. R.*, III, 518, n. 7; Lubac, *Corpus mysticum*, 127 ss, nn. 60-4, que coletou as passagens relevantes.

(22) Lubac, *Corpus mysticum*, 129, n. 71.

(23) Lubac, *Corpus mysticum*, 128, n. 63, enfatiza essas alterações.

(24) Tomás de Aquino, *Summa theol.*, III. q. XLVIII, a. 2: "Dicendum quod caput et membra sunt quasi una *persona mystica*". Ver Lubac, *ibid.*, 127, n. 60, sobre uma série de locais similares.

(25) Rudolph Sohm, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians* (Munique e Leipzig, 1908), 582: "Aus dem Körper Christi hat sich die Kirche in eine Körperschaft Christi verwandelt".

(26) Ver Gierke, *Gen. R.*, III, 246 ss, sobre o desenvolvimento geral; também G. de Lagarde, *Ockham et son temps* (Paris, 1942), 116 ss, sobre a *persona representata*. Ver também o comentário de Le Bras, "Le droit romain" (n. 10), 349, em relação ao *corpus mysticum* político, que ele chama de "un concept [...] que l'on en venait à classer dans l'album des personnes juridiques".

(27) Lubac, *Corpus mysticum*, 130 ss, resume o material mais interessante concernente à degeneração da idéia do *corpus mysticum*. A interpretação legalista dessa idéia não é nada surpreendente em uma era em que freqüentemente se discutia se as almas dos cristãos seriam melhor cuidadas tendo como sumo pontífice um jurista ou um teólogo; ver M. Grabmann, "Die Erörterung der Frage, ob die Kirche besser durch einen guten Juristen oder durch einen Theologen regiert werde", *Eichmann Festschrift* (Paderborn, 1941), que discute Godofredo de Fontaines e Augustinus Triumphus; outros acréscimos (Francesco Caracciolo) foram feitos por Michele Maccarone, "Teologia e diritto canonico nella *Monarchia*, III, 3", *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, V (1951), 20, um arti-

go que explica com destreza a profunda aversão de Dante pelo predomínio de juristas na Igreja.

(28) A expressão *regnum ecclesiasticum* era muito comum no século XIII; ver, e. g., Alexandre de Roes, *Memoriale*, cc. 14, 24, 37, 38, e *Notitia saeculi*, c. 8, ed. H. Grundmann and H. Heimpel, *Die Schriften des Alexander von Roes* (Deutsches Mittelalter: Kritische Studientexte der MGH, IV, Weimar, 1949), pp. 32, 46, 66, 78; ver também Lubac, *Corpus mysticum*, 129, sobre Jaime de Viterbo; também Scholz, *Publizistik*, 140 s. Além disso, ver Scholz, *Streitschriften*, I, 252, sobre *principatus christianus* (Anônimo); II, 34 e 42, sobre *principatus ecclesiasticus* (Petrus de Lutra); II, 456 ss, 468, 479 sobre *principatus papalis* e *apostolicus* (Ockham); também Scholz, *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein "Breviloquium de principatu tyrannico"* (Leipzig, 1944), 59 ss e *passim*; sobre *politia christiana*, ver Scholz, *Streitschriften*, I, 252 ss, II, 142 s e *passim*; Ladner, "Aspects", 412, n. 34. Ver também Lubac, *Corpus mysticum*, 126, n. 55, citando o Catecismo Romano, segundo o qual o poder sacerdotal do clero (*potestas ordinis*) refere-se ao *corpus verum* (a eucaristia), ao passo que o poder político (*iurisdictionis potestas*) refere-se ao corpo místico de Cristo; tanto o corpo natural como o corpo místico tornam-se, assim, a fonte da *potestas* clerical, mas o corpo místico é a fonte do poder jurisdicional. Ver, sobre essa doutrina, Jaime de Viterbo, *De regimine christiano*, cc. 4-5, ed. H.-X. Arquillière (Paris, 1926). 199 s, 201.

(29) Lucas de Penna, sobre *C.* 11, 58, 7, n. 8 (Lyon, 1582), p. 563: "Unde et ecclesia comparatur congregationi hominum politicae et papa est quasi rex in regno propter plenitudinem potestatis" (uma referência a Tomás de Aquino, *Summa theol.*, Suppl. III, q. XXVI, a. 3); ver, sobre a *plenitudo potestatis* papal, Ladner, "Concepts", 60 ss, 67, n. 64.

(30) Ver Scholz, *Streitschriften*, I, 253, sobre o tratado anônimo *De Potestate ecclesiae* (século XIV).

(31) Hermann de Schilditz, *Contra hereticos*, II, c. 3, ed. Scholz, *Streitschriften*, II, 143 s.

(32) Sobre a famosa fórmula "summus pontifex qui tenet apicem ecclesie et qui potest dici ecclesia", ver Egídio Romano, *De ecclesiastica potestate*, III, c. 12, ed. Scholz (Weimar, 1929), 209; também Scholz, *Publizistik*, 60. A resistência contra essa identificação começou logo depois de 1300, e o decretalista Panormitanus (m. 1453) expressa sua opinião em termos absolutamente claros: "Caput et sponsus est ipse Episcopus [Christus]; papa autem est vicarius Episcopi, et non vere caput Ecclesiae". Ver Lubac, *Corpus mysticum*, 131, n. 85.

(33) N. Jung, *Alvaro Pelayo* (L'Église et l'état au moyen âge, III; Paris, 1931), 150, n. 2, cita a passagem, mas omite a segunda oração, decisiva. Ver Scholz, *Streitschriften*, II, 506 ss. Pode-se tender a pensar em Inácio, *Ad Smyrn.*, VIII, 2, que costumava afirmar "Onde está o bispo, está a Igreja" (e. g., H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche* [Berlim, 1936], II, 49). No entanto, o texto diz "Onde está Cristo, está a Igreja Católica" e, sobre o bispo, diz que "onde ele aparecer, que lá esteja a multidão" — isto é, o povo se juntará onde o bispo estiver.

(34) Baldus, sobre *C.* 10, 1, n. 13, fol. 232 (ver cap. 4, n. 276). Sobre a origem da máxima, ver Herodiano, I, 6, 5 (ἐκεῖ τεῇ 'Ρώμη ποτ' ἂν ὁ βασιλεὺς ῇ), com interessantes paralelos citados na antiga edição de Herodiano por T. G. Irmisch (1789), I, 209.

Ver também *Paneg. lat.*, XI, 12 (Mamertinus, *Genethl. Maxim.*), ed. W. Baehrens (1911), 285, 2, e *Cambridge Ancient History*, XII, 374, 386. Além disso, Claudiano, *In Rufinum*, II, 246 s, ed. Birt, *MGH, Auct. ant.*, X, 43: "quocumque loco Stilicho tentoria figat, haec patria est", que faz do campo militar a pátria do soldado; ver Reinhard Höhn, "Der Soldat und das Vaterland während und nach dem Siebenjährigen Krieg", *Festschrift Ernst Heymann* (Weimar, 1940), 255, citando de um tratado anônimo em S. B. N., *Die wahren Pflichten des Soldaten und insonderheit eines Edelmanns* (trad. do francês, 1753), p. 12: "Der Ort wo der Feldherr sein Lager hat, muss Euer Vaterland seyn". Ver também Modoinus, *Ecloga*, 40 s, *MGH, Poetae*, I, 386, referindo-se a Carlos Magno e Aachen: "Quo caput orbis erit, Roma vocitare licebit/ Forte locum [...]". Também Frederico II valeu-se dessa máxima; ver Huillard-Bréholles, II, 630 (junho, 1226): "[...] ibi sit Alemanie curia, ubi persona nostra et principes imperii nostri consistunt". Ver *Erg. Bd.*, 41.

(35) Ver, e. g., Oldradus de Ponte, *Consilia*, LXII, n. 3, fol. 22^v: "[...] ista intelligantur de ecclesia Romana universali, quae est ubicunque est papa". Hostiensis, *Summa aurea*, sobre X 1, 8, n. 3, col. 155: "[...] quia non ubi Roma est, ibi Papa, sed econverso; locus enim non sanctificat hominem, sed homo locum". Ver, sobre a máxima *non locus sanctificat hominem* etc., Hermann Kantorowicz, *Glossators*, 22. Joannes Andreae, *Novella Commentaria*, em c. 4 X 2, 24 (Veneza, 1612), fol. 185^v: "limina enim apostolorum esse intelliguntur, ubi est papa". Cf. Jung, *Alvaro Pelayo*, 148, n. 1: "Et quod ubicumque est papa, ibi est Ecclesia romana [...]". Baldus, em *D.* 1, 18, 1, n. 26, fol. 44: "[...] puta ubi est palatium regis vel episcopi, sicut in regno regia civitas dicitur caput regni [...] Et in mensa, ubicumque est dominus, ibi caput; sicut ubi Papa, ibi Roma, etiam si esset in quodam tugurio rusticano reclusus". Baldus, em *D.* 3, 2, 2, 3, n. 2, fol. 164, introduz uma nova nota (importante para a fórmula *rex et patria*; ver adiante): "nota quod Roma et Imperator aequiparantur. Unde verum quod notat Inn[ocentius IV] ubi est Imperator, ibi est Roma, scilicet intellectualiter, quia idem iuris est de Imperatore et de urbe...". Baldus podia tirar, então, a conclusão (sobre *D.* 5, 1, 2, 3, n. 1, fol. 258^v): "[...] Roma sit communis patria, et intelligo ubicunque est Papa vel Imperator". Ver também Baldus, sobre c. 4 X 2, 24, n. 11, fol. 249, citando Inocêncio IV: "Dicit Innocentius quod ubi est Papa, ibi est Roma, Hierusalem et mons Sion, ibi et est communis patria". Sobre Roma como a *communis patria*, ver cap. 3, n. 89, e, também, p. 154; e sobre a relação de Roma com Jerusalém, ver Tierney, *Cath. Hist. Rev.*, XXXVI, 428, n. 57, citando Hostiensis ("Urbs ista [Roma] altera Ierusalem intelligatur") e referindo-se ao Anônimo normando. É claro que a teoria de Roma-Jerusalém é cristã antiga; foi importante na arte cristã (ver, e. g., sobre a Nomeação em Santa Maria Maggiore, A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin* [Paris, 1936], 216 ss), e mais tarde desempenhou um certo papel na literatura legal; ver, e. g., Oldradus de Ponte, *Consilia*, LXXXV, n. 1, fol. 32. Seria certamente profícuo investigar sistematicamente a transferência da idéia de Jerusalém para Roma. Ver, quanto a alguns comentários, Williams, *Norman Anonymous*, 137 ss.

(36) Ambrósio, *Sermones*, XXXVIII, c. 2, *PL*, XVII, 702B: "Ubique enim nunc Christus, ibi quoque Jordanis est".

(37) Scholz, *Streitschriften*, II, 428, onde a expressão ocorre duas vezes.

(38) Gierke, *Gen. R.*, III, 277, n. 91, citando Paulo de Castro (m. 1439): "[ecclesia] universitas repraesentans personam quae nunquam potest dici vixisse, quia non est cor-

poralis nec mortalis, ut est Deus". O jurista não poderia ter feito esse comentário se pensasse a Igreja como corpo místico de Cristo, de quem não se poderia dizer que nunca tivesse vivido.

(39) Na bula *Unam sanctam*, e. g., o papa Bonifácio VIII, com base em 1 Cor 11, 3, referiu-se ao corpo místico da Igreja "cuius caput est Christus, Christi vero Deus". Ver também Tomás de Aquino, *Summa theol.*, III, q. VIII, art. 1, ad 2. Sobre a extrema relutância dos séculos anteriores em chamar Deus Pai *caput ecclesiae*, ver, e. g., Pierre de Poitiers, *Sententiae*, IV, c. 20, *PL*, CCXI, 1215C, e, com base neste, *Quaestiones Varsavienses trinitariae et christologicae*, ed. F. Stegmüller, em *Miscellanea Giovanni Mercati* (Studi e Testi, 122, Roma, 1946), II, 303 s, §§ 4 e 6.

(40) Ver Pollock e Maitland, *History*, I, 495, sobre alguns comentários sobre a influência que a idéia do *corpus mysticum* exerceu sobre a evolução da lei de corporações. Cf. Tierney, *Conciliar Theory*, 134 ss.

(41) *De unitate ecclesiae*, em *MGH*, *LdL*, II, 228, 16, citado por Ladner, "Aspects", 413, n. 36. Ver também Hugo de Fleury, *De regia potestate*, I, 3, *ibid.*, II, 468, 28 ss: "rex in regni sui corpore".

(42) *Policraticus*, V, c. 2, ed. Webb, I, 282 ss. As doutrinas orgânicas certamente não começaram com João de Salisbury; estavam plenamente desenvolvidas, sem originalidade, nas obras de juristas contemporâneos. Ver, e. g., Fitting, *Jur. Schr.*, 148, 20 (n. 19), a glosa sobre *princeps*: "Quasi primum caput, iudices enim capita sunt aliorum hominum, qui ab eis reguntur, ut membra a suis capitibus; sed princeps est caput aliorum iudicum et ab eo reguntur". Segue-se uma comparação explícita das dignidades (*illustres*, *spectabiles* etc.) com os olhos, mãos, peito, pés etc., e também uma comparação das dignidades eclesiásticas com os membros do corpo humano. Naturalmente, a metáfora organológica é encontrada também no Direito Romano; ver, e. g., *C.* 9, 8, 5 (*Cod. Theod.*, 9, 14, 3): "virorum illustrium qui consiliis et consistorio nostro intersunt, senatorum etiam, nam ipsi pars corporis nostri sunt". Essa passagem era reiteradamente citada (ver adiante, cap. 7, nn. 341 s) e aplicada também ao papado; ver, e. g., Joannes Andreae, *Novella*, sobre c. 4 X 2, 24 (Veneza, 1612), fol. 184: "cum ipsi [cardinales] cum papa constituant ecclesiam Romanam, et sint pars corporis papae, ar. C. ad 1. Jul. ma. 1. quisquis (*C.* 9, 8, 5)". Ver, em geral, Nestle, "Menenius Agrippa" (acima, n. 6).

(43) *Speculum doctrinale*, VII, c. 8, citado por Gierke, *Gen. R.*, III, 548, n. 75; cf. Maitland, *Political Theories*, 131. Não consegui localizar essa passagem, mas a expressão, sem dúvida, tornou-se popular na época e no círculo de Vicente; ver, e. g., Berges, *Fürstenspiegel*, 195, n. 1, e 306, § 15. [Gierke errou: leia-se *Spec. Doctr.* VII, c. 15.]

(44) Gilbert of Tournai, *Eruditio regum et principum*, II, c. 2, ed. A. de Poorter (Philosophes Belges, IX, Louvain, 1914), 45; Berges, *Fürstenspiegel*, 156.

(45) Por comodidade, o conceito do "Estado dentro da Igreja" foi chamado de "tradição carolíngia" por Ladner, "Plenitudo potestatis", 50 s, que, com muita maestria, ressalta (p. 73) que essa tradição começou a evaporar no século XIII e que todos os traços da tradição carolíngia parecem estar ausentes no pensamento de Tomás de Aquino, para quem os *regna* eram naturais em origem e caráter.

(46) A transição de *corpus mysticum* para *universitas*, no sentido legal, é bem ilustrada por Oldradus de Ponte, *Consilia*, 204, n. 1 (Lyon, 1550), 78ᵛ. Levantava-se a questão de saber se o Abade de Cluny era a única cabeça de toda a Ordem dos Cluniacenses. Oldradus responde apontando para a analogia com o corpo místico: "Et quod unum tantum sit caput, prout probatur primo ex corporis mystici ad corporis veri similitudinem. Sicut enim in corpore naturali unum est caput, alias diceretur declinare ad monstrum [...] sic et in corpore mystico [...]. Constat autem quod universitas et religio unum corpus repraesentat" (segue-se alegação sobre a *lex mortuo*; ver adiante, cap. 6, n. 73). Ver Gierke, *Gen. R.*, III, 428, sobre as várias expressões descrevendo a pessoa jurídica como distinta da pessoa física. Ver também acima, n. 16, sobre a expressão *corpus figuratum* como um equivalente de *corpus mysticum*. Sobre *universitas* e *corpus mysticum*, ver Tierney, *Conciliar Theories*, 134 ss.

(47) Sobre o problema, ver Fritz Kern, *Humana Civilitas* (Leipzig, 1913), 11, n. 1; Dante, *Monarchia*, I, c. 3.

(48) Antonius de Rosellis, *Monarchia sive Tractatus de potestate imperatoris et papae*, II, c. 6, ed. Goldast, *Monarchia* (Frankfurt, 1668), I, 312: "Nam sicut est in uno corpore naturali, ita est in pluribus mysticis corporibus [pois a monarquia é a melhor forma de governo] [...] Et idem est in aliis mysticis corporibus universitatum, quia melius se habent cum per unum reguntur. Sunt enim secundum Philosophum quinque communitates [...] [cf. Gierke, *Gen. R.*, III, 545, n. 64]". Ver, sobre o autor, Karla Eckermann, *Studien zur Geschichte des monarchischen Gedankens im 15. Jahrhundert* (Abh. zur mittleren und neueren Geschichte, LXXIII [Berlim-Grunewald, 1933]).

(49) Sobre Baldus, ver Gierke, *Gen. R.*, III, 428, nn. 37 e 431 s; também 433, n. 61; ver adiante, cap. 8, n. 70.

(50) Tomás de Aquino, *Summa theol.*, III, q. VIII, A. 1, ad 2: "corpus... aliqua multitudo ordinata".

(51) Aristóteles, *Polit.*, III, 9 ss (1280a-1282b), e Tomás de Aquino, *In libros Politicorum Aristotelis*, III, *lect.* VII e VIII, ed. Raymundus M. Spiazzi (Turim e Roma, 1951), 141 ss. Sobre o caráter moral do Estado segundo Aristóteles, ver também Max Hamburger, *Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory* (New Haven, 1951), esp. 177 ss. A essência do Estado como um *corpus morale* consiste, naturalmente, no fato de que seus fins almejam algum bem e, na verdade, "o maior dos bens e aquele que é o mais buscado; pois o bem na esfera da política é a justiça". Tomás de Aquino, em seu Proêmio à *Política* de Aristóteles (§ 6, ed. Spiazzi, p. 2), ressaltava que a *scientia politica*, de acordo com a classificação do costume, era uma *scientia moralis*. Apesar de Aristóteles naturalmente não ser "corporativista" no sentido ulterior, fundamentava, contudo, interpretações corporativistas devido ao fato de sua doutrina sustentar que a cidade — e, nesse sentido, qualquer totalidade — era anterior às suas partes e que nem pé nem mão existiriam se não existisse um corpo integral, uma doutrina que era muito útil aos organologistas e que Tomás de Aquino também enfatizava com muito vigor (*In Polit. Arist.*, I, 1, § 38 s, ed. Spiazzi, 11 s).

(52) Godofredo de Fontaines, *Quaestiones ordinariae*, I, 2, 5, ed. Odon Lottin (Philosophes Belges, XIV, Louvain, 1937), 89; cf. G. de Lagarde, "La philosophie sociale d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines", *L'Organisation corporative du moyen âge à la fin de l'ancien régime*, VII (Receuil de travaux d'histoire et de philologie, 3ᵐᵉ série, XVIII; Louvain, 1943), 64.

(53) Ver adiante, n. 59.

(54) Para um panorama sucinto da história do anel no contexto das coroações imperiais, ver Eichmann, *Kaiserkrönung*, II, 94 ss (também Índice, s. v. "Anel"). O significado do anel episcopal foi amplamente discutido durante a Questão das Investiduras; ver os numerosos tratados e poemas *De anulo et baculo*, em *MGH, LdL*, II, 508 ss; III, 720 ss, 723 ss, 726 ss. O ritual da "Outorga do Anel" nas consagrações episcopais, às vezes, diferia muito pouco do ritual correspondente nas coroações: o anel episcopal era igualmente chamado *fidei signaculum*, e a fórmula do casamento (*quatenus sponsam* [...] *custodias*) nem sempre era incluída nas ordenações; ver, e. g., Andrieu, *Pontifical romain*, I, 48 e 149. Ver adiante, nn. 55 e 61, sobre a metáfora canonista do casamento.

(55) Ver Mochi Onory, *Fonti canonistiche*, 151, n. 1, sobre excertos da glosa de Huguccio a c. 10, D. 63, v. "*subscripta relatio*", por cujo texto completo (de Clm. 10247, fol. 69[rb-va]), bem como referências a canonistas posteriores, agradeço a gentileza do dr. Robert L. Benson. Sem referir-se especificamente a *D*. 50, 17, 30 ("Nuptias non concubitus, sed consensus facit"), ele compara a eleição de um bispo a um consentimento matrimonial: "Item electio dicitur vinculum, quod ex mutuo consensu, scilicet eligentium et electi, contrahitur inter eos matrimonium spirituale, ut ille iam dicatur sponsus istius ecclesie vel istorum clericorum et hec ecclesia sponsa ipsius". A mesma idéia é repetida na *Glos. ord.* (João Teutônico) sobre c. 10, D. 63, v. "*relatio*", e no *Apparatus* "*Ius naturale*" (Kuttner, *Repertorium*, 67 ss), sobre o mesmo cânone, v. "*subscripta*" (Paris, Bibl. nat. MS. lat. 15393, fol. 49), onde Huguccio é citado: "et secundum Ug(uccionem) ex electione et electi consensu legitimo". Ver também uma decretal de Inocêncio III (c. 2 X 1, 7; Friedberg, II, 97): "[...] non debeat in dubium revocari, quin post electionem et confirmationem canonicam inter personas eligentium et electi coniugium sit spirituale contractum". Finalmente, Bernard of Pavia, *Summa decretalium*, 1,4,5, ed. E. A. T. Laspeyres, *Bernardi Papiensis Faventini episcopi Summa Decretalium* (Regensburg, 1860), p. 8: "[...] dum approbat [electus] de se factam electionem, ecclesiae sponsus efficitur propter mutuum consensum". Tanto Huguccio como o *Apparatus* "*Ius naturale*" comparam a eleição do bispo à do imperador; ver, sobre Huguccio, Mochi Onory, *loc. cit.*; o *Apparatus* diz muito sucintamente: "et sicut principes imperatorem dicuntur facere, et ita clerici prelatum electione", razão pela qual a cláusula precedente menciona o "matrimonium inter episcopum et ecclesiam contractum". Portanto, pode-se dizer que, mais cedo ou mais tarde, a idéia matrimonial estava quase fadada a ser transferida ao Príncipe e à *respublica*. Ver nota seguinte.

(56) Cino, sobre *C*. 7, 37, 3, n. 5 (Frankfurt, 1578), fol. 446[rb]: "quia ex electione Imperatoris et acceptione electionis Reipublicae iam praepositus negari non potest et eum ius consecutum esse, sicut consensu mutuo fit matrimonium [...] Et bona est comparatio illius corporalis matrimonii ad istud intellectuale: quia sicut maritus defensor uxoris dicitur [...], ita et Imperator Reipublicae [...]". As justificativas de Cino referem-se exclusivamente ao direito civil; é óbvio, no entanto, que seus argumentos seguem os dos canonistas, embora se deva notar que o *matrimonium spirituale* dos canonistas tenha sido transformado em um *matrimonium intellectuale*. Não consegui determinar se acaso um dos mestres de Cino, Jacques de Révigny ou Pierre de Belleperche, havia utilizado antes a metáfora.

(57) Alberico de Rosate, sobre *C*. 7, 37, 3, n. 12 (Veneza, 1585), fol. 107[va]: "quia sicut matrimonium consensu perficitur [...] [*D*. 50, 17, 30], sic ex mutuo consensu eligentium et electi ius plenum consequitur Imperator [...] Nota ergo quod ex quo res administrat, et est bona argumentatio matrimonii carnalis ad istud intellectuale, quia sicut maritus est defensor uxoris [...] [*Inst.* 4, 4, 2], ita Imperator Reipublicae...".

(58) Ver o Memorandum de João Branchazolus, *legum doctor* de Pavia, ed. Edmund E. Stengel, *Nova Alemanniae* (Berlim, 1921), I, n. 90, ii, § 6, p. 50. Sobre outra comparação vaga desse tipo, ver Ullmann, *Lucas de Penna*, 176, n. 1, que não parece, contudo, ter avaliado as interessantes passagens mencionadas nas notas seguintes.

(59) Lucas de Penna, sobre *C*. 11, 58, 7, n. 8, p. 563: "Item princeps si verum dicere vel agnoscere volumus [...], est maritus reipublicae iuxta illud Lucani [...]". Segue-se a citação de Lucano, *Pharsalia*, II, 388: urbi *pater urbique maritus.* Sobre a história do título romano *pater*, ver o admirável ensaio de Alföldi, "Die Geburt der kaiserlichen Bildsymbolik", *Museum Helveticum*, IX (1952), 204-43; X (1953), 103-24; XI (1954), 133-69. O título *urbi maritus* não é também muito raro; ver, e. g., Sérvio, XI, 472, que, como Prisciano, cita Lucano. Ver, contudo, Aristófanes, *Aves*, 1706 ss, onde é chamada a noiva de Alcibíades. Lucas de Penna pode realmente ter desenvolvido Cino, cujos escritos utilizou prodigamente. Ver também, sobre os parágrafos seguintes, meu trabalho sobre os "Mysteries of State", *Harvard Theological Review*, XLVIII (1955), 76 ss.

(60) Lucas de Penna, *loc. cit.*: "Inter principem et rempublicam matrimonium morale contrahitur et politicum. Item, sicut inter ecclesiam et praelatum matrimonium spirituale contrahitur et divinum [...], ita inter principem et rempublicam matrimonium temporale contrahitur et terrenum; et sicut ecclesia est in praelato et praelatus in ecclesia [...], ita princeps in republica et respublica in principe". Segue-se a passagem acima citada, n. 29. O símile do casamento do Príncipe com a *respublica* foi levado por Lucas de Penna a um nível de detalhe muito maior do que pareceu necessário indicar aqui. Nesse sentido, contudo, tinha um predecessor em Huguccio (n. 55) que não só comparava a eleição ao *consensus* matrimonial, mas considerava o consentimento com a eleição, da parte do superior eclesiástico, sinônimo da consumação do casamento, ou então, a ordenação como sinônimo de *concubitus* ("Sicut enim in matrimonio carnali precedit matrimonium in desponsatione per verba de presenti, et postea sequitur carnalis commixtio, sic et hic in mutuo consensu precedit matrimonium spirituale et postea sequitur quasi carnalis commixtio, cum iam ecclesiam disponit et ordinat"). E mesmo no caso de ser o bispo barrado temporariamente de seu cargo, ou de outro modo suspenso, Huguccio encontrava um símile matrimonial: "Idem est in marito et uxore tempore menstrui vel partus vel dierum quadragesimalium [...]".

(61) Naturalmente, a metáfora remonta a Ef 5, 25 ("sicut et Christus dilexit ecclesiam"), básica também para a missa nupcial. Os primeiros anéis do casamento cristão, dessa forma, exibiam no engaste o casamento de Cristo com a Igreja; ver O. M. Dalton, *Catalogue of Early Christian Antiquities and Objects from the Christian East* [...] *of the British Museum* (Londres, 1901), 130 e 131; existem muitos outros exemplares, sendo o da Dumbarton Oaks Research Library and Collection, em Washington, D.C., particularmente belo. O casamento do bispo com sua sé é mencionado no rito da ordenação episcopal; ver acima, n. 54. Além disso, ver o decretal de Inocêncio III, c. 2 X 1, 7, ed. Fried-

berg, II, 97. O papa Clemente II, que se recusou a divorciar-se de seu bispado de Bamberg, referiu-se a esse casamento em termos mais reveladores (Clemente II, *Ep.*, VIII, *PL*, CXLII, 588B); inversamente, a abdicação do papa Celestino V foi interpretada, principalmente pelos adversários de seu sucessor, o papa Bonifácio VIII, como um "divórcio" não canônico da Igreja universal com que o papa era casado; ver, e. g., P. Dupuy, *Histoire du différend d'entre Pape Boniface VIII et Philippe le Bel* (Paris, 1655), 453 ss e *passim*; Burdach, *Rienzo*, 52 s.

(62) Ver c. 7, C. VII, qu. 1, ed. Friedberg, I, 568 s.

(63) Ver adiante, cap. 7, nn. 399-409.

(64) Ver acima, cap. 1, n. 13; Bacon, *Post-nati*, 667.

(65) Sêneca, *De clementia*, I, 5, 1: " [...] tu animus rei publicae tuae es, illa corpus tuum". Lucas de Penna, *loc. cit.*, n. 8, p. 564. A passagem é citada, no mesmo contexto, também por Andreas de Isérnia, *Prooemium in Lib. aug.*, ed. Cervone. p. xxvi.

(66) Lucas de Penna, *loc. cit.*: " [...] item, sicut vir est caput uxoris, uxor vero corpus viri [Ef. 5, 23] [...], ita princeps caput reipublicae, et res publica eius corpus". Lucas de Penna acrescenta: *secundum Plutarchum*, significando Pseudo-Plutarco, citado por João de Salisbury, *Policraticus*, V, 1 ss (cap. 4, n. 20), a quem os juristas medievais recorriam com muita freqüência; ver Ullmann, "The Influence of John of Salisbury on Medieval Italian Jurists", *EHR*, LIX (1944), 387, n. 4.

(67) Lucas de Penna, *loc. cit.*: "Item, sicut membra coniunguntur in humano corpore carnaliter, et homines spirituali corpori spiritualiter coniunguntur, cui corpori Christus est caput [...], sic moraliter et politice homines coniunguntur reipublicae quae corpus est: cuius caput est princeps [...]".

(68) Enéias Sílvio Piccolomini, *De ortu et auctoritate imperii Romani*, ed. Gerhard Kallen, *Aeneas Silvius Piccolomini als Publizist* (Stuttgart, 1939), 82, linhas 418 ss; ver adiante, n. 212.

(69) Lucas de Penna, *loc. cit.*: "Amplius sicut Christus alienigenam, id est, gentilem ecclesiam sibi copulavit uxorem [...], sic et princeps rempublicam quae, quantum ad dominium, sua non est, cum ad principatum assumitur, sponsam sibi coniungit [...]". Lucas de Penna refere-se aqui a c. un., C. XXXV, qu. I, ed. Friedberg, I, 1263 (comentário de Graciano sobre Agostinho, *Civ. Dei*, XV, c. 16).

(70) Ver adiante, cap. 7, sobre "Inalienabilidade".

(71) Lucas de Penna, *loc. cit.*, n. 9, p. 564: "Nam aequiparantur quantum ad hoc etiam iuramentum super his praestitum de alienatione facta non revocando episcopus et rex. Ita et principi alienatio rerum fiscalium, quae in patrimonio imperii et reipublicae sunt et separate consistunt a privato patrimonio suo, iuste noscitur interdicta. Ita et fortius non potest princeps fiscalem rem alienare quae plus est in bonis reipublicae quam actio iniuriarum in bonis ecclesiae [...]. Nam et fiscus est pars reipublicae [...]". Com base nisso, Lucas de Penna, em seguida, identificava o fisco com o *dos* da *respublica*. Naturalmente, o *patrimonium Petri* figura como o *dos* da *sponsa* papal, a Igreja romana; ver, e. g., Oldradus de Ponte, *Consilia*, LXXXV, n. 1 (Lyon, 1550), fol. 28v, que adverte o papa em Avignon "ut sanctitas vestra revertatur ad sponsam [...] et reparet suum patrimonium et suam dotem, quae multipliciter est collapsa". Ver, sobre o problema do *dos* no casamento espiritual de Cristo com a Igreja, Tomás de Aquino, *Summa theol.*, Suppl.

III, qu. XCV, art. 1 e 3; as dificuldades de avaliar o *dos* eram particularmente grandes porque, como salienta Tomás de Aquino (art. 1, ad 2), "pater sponsi (scilicet Christi) est sola persona Patris; pater autem sponsae est tota Trinitas"; além disso, porque, graças à unidade com o "corpo místico", Cristo "nominat se etiam sponsam, et non solum sponsum" (art. 3, ad 3).

(72) Aristóteles, *Polít.*, 1259a; Tomás de Aquino, *In Polit. Arist.*, I, *lect.* X, § 152, ed. Spiazzi, 47 s: "Vir principatur mulieri politico principatu, id est sicut aliquis, qui eligitur in rectorem, civitati praeest". Além disso, Aristóteles discute os governos despótico e paterno. Talvez Lucas de Penna, *loc. cit.*, tivesse essa passagem em mente, quando acrescentou: "Praelatus quoque et vir non nisi per electionem assumitur, sicut et princeps".

(73) Carl Schäfer, *Die Staatslehre des Johannes Gerson* (diss., Colônia, 1935), 55, n. 86, citando *Vivat rex*, em Gerson, *Opera omnia*, ed. Ellies du Pin (Antuérpia, 1706), IV, 597B/C: "Secundum quod per naturalem instinctum omnia membra in uno solo corpore sese exponunt pro capitis salute, pariformiter esse debent in corpore mystico verorum subditorum ad suum dominum".

(74) Schäfer, 58, n. 101, citando a oração de 1413, *Rex in sempiternum vive*, em *Opera*, IV, 676.

(75) Schäfer, 53, n. 77, citando *Vivat rex*, em *Opera*, IV, 616C/D: "Postquam necessarium est ad protectionem et vitae civilis, regis et regni nutritionem et conservationem accipere et levare subsidia, id in bona aequalitate aut aequitate per totum corpus mysticum fieri debet".

(76) *Opusculum de meditacionibus quas princeps debet habere*, c. 2, ed. Antoine Thomas, *Jean de Gerson et l'éducation des Dauphins de France* (Paris, 1930), 37: "Habes illos de primo statu tanquam brachia fortissima ad corpus tuum misticum, quod est regalis policia, defendendum". Gerson apresenta aqui, por assim dizer, um solilóquio do Delfim. Sobre as "duas vidas" do rei, ver Gerson, *Vivat rex*, II, preól., em *Opera*, IV, 592: "De secunda Regis vita verba faciemus, civili videlicet et politica, que status regalis dicitur aut dignitas. Estque eo melior sola vita corporali, quo ipsa est diuturnior per legitimam successionem". Ver também *Vivat rex*, I, consid. iv, em: *Opera*, IV, 591: "Pater post naturalem, aut civilem, mortem in filii sui adhuc vivit persona" (a "morte civil" do rei ocorreria, e. g., no caso de uma abdicação ou de incapacidade mental, o que era verdade em 1405, quando Gerson escreveu seu tratado, já que Carlos VI era demente). De fato, Gerson parece acrescentar uma terceira vida ou vida espiritual, pois na *salutatio* do tratado, exclama: "Vivat [rex] corporaliter, vivat politice et civiliter, vivat spiritualiter et indesinenter".

(77) Jean de Terre Rouge, *Tractatus de iure futuri successoris legitimi in regiis hereditatibus*, I, art. 1, conclusio 24, publicada como um Apêndice de François Hotman, *Consilia* (Arrás, 1586), p. 34: "Consuetudo [...] fuit et est introducta ex consensu trium statuum et totius corporis civilis sive mystici regni [seguem-se justificativas tiradas do *Decretum*, inclusive c. 24, *D.* XCIII: 'exercitus imperatorem faciat', apresentadas por Terre Rouge: 'exercitus populi facit regem, sive imperatorem'] [...] Praeterea dignitates regiae sunt totius corporis civilis sive mystici regni: sicut dignitates ecclesiasticae sunt ecclesiarum". Ver, sobre Terre Rouge, A. Lemaire, *Les lois fondamentales de la monar-*

chie française d'après des théoriciens de l'ancien régime (tese, Paris, 1907), 58; J. M. Potter, "The Development and Significance of the Salic Law of the French", *EHR*, LII (1937), 244; Church, *Constitutional Thought*, 29, n. 20; também Hartung, "Krone", 29, n. 3; Jean Comte de Pange, *Le roi très chrétien* (Paris, 1949), 427 s.

(78) Church, *Constitutional Thought*, 34, n. 36.

(79) Guy Coquille, *Les oeuvres* (Paris, 1666), I, 323, citado por Church, 278, n. 16: "Car le Roy est le Chef, et le peuple des Trois Ordres sont les membres, et tous ensemble sont le corps politique et mystique [...]". Coquille subscreve a costumeira interpretação organológica: "Cette distinction des Trois Ordres au corps politique a correspondance à ce qui est du corps humain qui est composé de trois principales parties [...] qui sont le cerveau [Clero], le coeur [Nobreza] et le foye [Terceiro Estado]".

(80) A *Remonstrance* de 1489, para a qual o dr. R. E. Giesey gentilmente chamou minha atenção, foi publicada por Édouard Maugis, *Histoire du Parlement de Paris* (Paris, 1913), I, 374 s.

(81) Charles de Grassaille, *Regalium Franciae libri duo*, I, ius XX (Paris, 1545), 217: "Rex dicitur maritus reipublicae [...]. Et dicitur esse matrimonium morale et politicum: sicut inter ecclesiam et Praelatum matrimonium spirituale contrahitur [...]. Et sicut vir est caput uxoris, uxor vero corpus viri [...], ita Rex est caput reipublicae et respublica eius corpus". A passagem toda provém de Lucas de Penna; ver acima, nn. 59 e 66. Ver, sobre Grassaille, Church, *Constitutional Thought*, 47 ss, 57 ss. Pode-se mencionar, *obiter*, que a combinação de "moral e política" é constantemente encontrada desde o século XIII; ver, e. g., Pierre Dubois, *De recuperatione Terrae Sanctae*, c. 109, ed. Langlois (Paris, 1891), 96: "moraliter et politice loquendo" (seguindo-se e precedendo citações de Aristóteles).

(82) René Choppin, *De Domanio Franciae*, II, tit. 1, n. 2 (Paris, 1605), 203: "Sicuti enim Lege Julia dos est a marito inalienabilis: ita Regium Coronae patrimonium individua Rcipublicae dos" (ver também adiante, n. 83). François Hotman, *Francogallia*, c. IX, n. 5 (Frankfurt, 1586), 66 ss: "Est enim Domanium regium quasi dos regni", e "Par idemque esse ius Regium in suum Domanium quod est viri in dotem suae uxoris", citando Lucas de Penna (*Francogallia* foi publicada pela primeira vez em 1576, embora sem o capítulo IX). Ver Lemaire, *Lois fondamentales*, 100, sobre a metáfora do casamento, e 93, n. 2, sobre as edições (também 99, n. 2). Pierre Grégoire, *De Republica*, IX, 1, 11 (Lyon, 1609; primeira publicação em 1578), 267A: o Príncipe como *sponsus reipublicae* e o fisco como o *dos pro oneribus danda.* Ver, sobre Bodin (*De republica*, VI, 2, n. 641) e outros, Vassalli, "Fisco", 198, nn. 3-4, e 201.

(83) Ver n. 81. Não é provável que Grassaille tenha sido o primeiro a voltar às formulações de Lucas de Penna, cuja obra foi reeditada na França nada menos que seis vezes durante o século XVI, começando com a edição de Paris, 1509; ver Ullmann, *Lucas de Penna*, 14, n. 2. Na verdade, o mestre Jacques Cappel, advogado do rei no Parlamento de Paris, também pode ter se valido das metáforas de Lucas de Penna em um *plaidoyé* de 1536, que é citado por Pierre Dupuy, *Traitez touchants les droits du Roy* (Paris, 1655), 275: " [...] par les droits commun, divin et positif le sacré patrimoine de la Couronne et ancien domaine du Prince ne tombe au commerce des hommes, et n'est convenable à autre qu'au Roy qui est mari et époux politique de la chose publique, laquelle

luy apporte à son Sacre et Couronnement ledit domaine en dot de sa Couronne, lequel dot les Rois à leur Sacre et Couronnement iurent solennellement ne jamais aliener pour quelque cause que ce soit, comme aussi il est inalienable". Cf. *Plaidoyez de feu maistre Jacques Cappel* (Paris, 1561), p. 11. É fácil identificar os argumentos de Lucas de Penna, e não há necessidade de se supor que a passagem não poderia ter sido escrita antes da revisão das rubricas na "Outorga do Anel" no cerimonial da coroação francesa (ver nn. 84-5).

(84) Th. Godefroy, *Le Cérémonial de France* (Paris, 1619), 348. É verdade que uma "Bênção do Anel", emprestada do rito das ordenações episcopais, foi introduzida na Ordem de Coroação de Carlos V; ver *The Coronation Book of Charles V of France*, ed. E. S. Dewick (Bradshaw Society, XVI, Londres, 1899), 33 (cf. p. 83). Schramm, *König von Frankreich*, I, 238f (cf. II, 117), sustenta que esse empréstimo do rito episcopal, por si só, implicaria o casamento do rei com o reino. No entanto, as palavras decisivas da "Outorga do Anel" episcopal (*sponsam Dei* [...] *illibate custodias*) estão ausentes; além disso, já haviam utilizado a imagem muito antes, e, nas *Ordines* francesas de coroação, a metáfora é encontrada pela primeira vez em 1547. O fato de que a oração na Outorga do Anel na ordenação episcopal também tenha sua história é uma questão que aqui não é relevante. Ver n. 54.

(85) Godefroy, *Cérémonial*, 661: "ANNEAU ROYAL: Parce qu'au jour du Sacre le Roy espousa solemnellement son Royaume, et fut comme par le doux, gracieux, et amiable lien de mariage inseparablement uny avec ses subjects, pour mutuellement s'entraimer ainsi que sont les epoux, luy fut par le dit Evesque de Chartres presenté un anneau, pour marque de ceste reciproque conjonction". A rubrica após a prece afirma que o mesmo bispo "mit le dit anneau, duquel le Roy espousoit son Royaume, au quatriesme doigt de sa main dextre, dont procede certaine veine attouchant au coeur". Ver, sobre esse último comentário relativo ao dedo do anel, Graciano, *Decretum*, c. 7, C. XXX, qu. 5, ed. Friedberg, I, 1106. Freqüentemente se encontram alusões a esse ritual de casamento em épocas posteriores; ver, e. g., *Recueil des anciens lois françaises*, ed. Isambert, Taillandier, e Decrusy (Paris, 1829), XV, 328, n. 191, onde Henrique IV, em sua proclamação (de 1607) relativa à agregação à Coroa de seu patrimônio particular de Navarra, diz sobre seus reis predecessores que "ils ont contracté avec leur couronne (!) une espèce de *mariage* communément appellé *saint et politique*".

(86) Ver nn. 60, 64-6.

(87) Choppin, *De Domanio Franciae* (acima, n. 82), III, tit. 5, n. 6, p. 449: "Rex, curator *Reipublicae* ac *mysticus* [...] ipsius *coniunx*". A doutrina fechou o círculo também no sentido contrário, quando os juristas concediam ao papa direitos fiscais e outros nos Estados da Igreja porque o consideravam *huius reipublicae temporalis maritum*, embora, em outros aspectos, de certo modo, ele fosse, espiritualmente, o *vir Ecclesiae*; cf. Vassalli, "Fisco", 209, citando o cardeal de Luca.

(88) *Parliamentary History of England* (Londres, 1806), I, 930.

(89) Fortescue, *De laudibus*, c. XIII, ed. Chrimes, 30, 17; ver também o comentário de Chrimes (p. 156): "Este capítulo é o mais famoso de todos os escritos de Fortescue". Fortescue, naturalmente, é bastante proficiente no método dos juristas de "equiparar" instituições seculares e eclesiásticas; ver, e. g., *op. cit.*, c. VIII, ed. Chrimes, 22, onde ele

contrapõe aos *misteria ecclesie* os *misteria Legis Anglie* e adverte o Príncipe contra tentar *legis sacramenta scrutare*, que é tarefa apenas de juristas profissionais instruídos na ciência legal (cf. cc. III e VII, pp. 6 ss,18 s). Foi exatamente o argumento que tanto desagradou o rei Jaime I quando Coke referiu-se a ele, em 1608; ver Coke, *Reports*, XII,63 ss (Caso das Proibições).

(90) *De laudibus*, c. XII, ed. Chrimes, 28. Sobre os estágios *cetus*, *populus*, *corpus*, derivados, em última instância, de Aristóteles, ver Vicente de Beauvais, *Speculum doctrinale*, VII, c. 7 (Veneza, 1494), fol. 91r.

(91) *Rot. Parl.*, IV, 367: o orador "causam summonitionis eiusdem Parliamenti [...] egregie declaravit". Era procedimento comum: "Post praedicationem debet cancellarius Angliae [...] vel alius idoneus, honestus et facundus justiciarius vel clericus [...] pronuntiare causas parliamenti, primo in genere, et postea in specie". Ver *Modus Tenendi Parliamentum*, em Stubbs, *Select Charters*, 503. Lyndwood seguiu esse esquema; disse sobre 1 Cr 22, 10: "Firmabitur solium regni eius". Em seguida, discutiu uma *triplex unio* do reino: "unam [...] collectivam, ut in rerum mobilium congerie et congregatione; alteram [...] constitutivam, ut in corpore humano diversorum membrorum annexione; et tertiam consentaneam, ut in cuiuslibet *corporis mistici* unanima voluntate et dilectione". Sobre Guilherme de Lyndwood, ver Maitland, *Roman Canon Law in the Church of England* (Londres, 1898); Arthur Ogle, *The Canon Law in Mediaeval England* (Londres, 1912).

(92) Ver n. 6.

(93) Chrimes, *Ideas*, 180, reeditou o sermão, publicado inicialmente por John Gough Nichols, *Grants from the Crown during the Reign of Edward the Fifth* (Camden Society, LX, Londres, 1854), p. li.

(94) Chrimes, *Ideas*, 185; Nichols, *Grants*, p. lviii.

(95) Chrimes, *Ideas*, 175, também 332, n. 6; Nichols, Grants, p. xlvi.

(96) Ver nn. 34 s, e, sobre as doutrinas francesas, nn. 79 s.

(97) B. Wilkinson, "The 'Political Revolution' of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in England", *Speculum*, XXIV (1949), 502-9, discerniu, com muita cautela, os verdadeiros "séculos obscuros" constitucionalmente. De fato, o que ele chama de soberania "compósita" parece ser inseparável da "unidade orgânica do Estado" (p. 504, n. 8) cuja persistência impediu a Inglaterra de render-se aos conceitos de "Estado abstrato" desenvolvidos no continente.

(98) *Year Books*, 39º ano de Eduardo III, f. 7a, citado por Maitland, *Sel. Ess.*, 107; ver também McIlwain, *Constitutionalism*, 89, n. 32; Wilkinson, *op. cit.*, 504, nn. 14-5. De acordo com o *Modus*, ed. Stubbs, *Select Charters*, 503, o rei é "caput, principium et finis parliamenti" e, com isso, constitui sozinho o *primus gradus* do Parlamento (o *Modus* distingue seis graus).

(99) Poder-se-ia pensar em *Fleta*, II, c. 2: "habet enim rex curiam suam in consilio suo in parliamentis suis". Como Wilkinson (*op. cit.*, 504, n. 13), também hesitaria em tomar essas palavras como significando "o rei e os magnatas exercendo soberania no Estado". Novos pontos de vista importantes foram propostos por Gaines Post, "The Two Laws and the Statute of York", *Speculum*, XXIX (1954), 417-32.

(100) S. Harrison Thomson, "Walter Burley's Commentary on the *Politics* of Aristotle", *Mélanges Auguste Pelzer* (Louvain, 1947), 577: "et adhuc in regno multitudo constituta ex rege et proceribus et sapientibus regni quodammodo principatur. Itaque tantum vel magis principatur huiusmodi multitudo quam rex solus, et propter hoc rex convocat parliamentum pro arduis negociis expediendis". Mais tarde, embora elaborando os costumeiros argumentos aristotélicos, Burley aludia a Eduardo III: "In optima enim policia [...] quilibet diligit gradum suum et contentus est, et quilibet vult singularem honorem, regit, et videtur sibi *quod in rege et cum rege conregnat*, et propter intimam dileccionem civium ad regem est intima concordia inter cives, et est regnum fortissimum sicut hodie patet de rege Anglorum [...]". Sobre a passagem citada por Thomson, compare-se Tomás de Aquino, *In Polit. Arist.*, § 473. ed. Spiazzi, p. 167.

(101) Sobre o problema de Fortescue e Tomás de Aquino, ver, além de A. Passerin d'Entrèves, "San Tommaso d'Aquino e la costituzione inglese nell'opera di Sir John Fortescue", *Atti delta R. Accademia di Torino*, LXII (1927), 261-85, o estudo fundamental de Felix Gilbert, "Sir John Fortescue's 'Dominium regale et politicum'", *Mediaevalia et Humanistica*, II (1943), 88-97, esp. 91 ss, onde se discute a literatura sobre o assunto.

(102) Sobre a conexão entre Lei e sacrifício, ver acima, cap. 4, nn. 91-2.

(103) *Rot. Parl.*, III, 459, § 32 (comparação com a Trindade), e 466, § 47 (comparação com a Missa); Chrimes, *Ideas*, 68 s. Comparações parlamentares são, às vezes, pitorescas. O bispo Henrique de Winchester, e. g., comparava, em seu sermão parlamentar de 1425, os conselheiros do rei a elefantes porque estes deveriam ser "sine felle, inflexibilis et immensae memoriae". *Rot. Parl.*, IV, 261.

(104) Ver, a esse respeito, Chrimes, *Ideas*, 116 e, também, 332, n. 6.

(105) Ver Coke, *Rep.*, VII, 10a (*Calvin's Case*), referindo-se ao 21º ano de Eduardo IV, f. 38b. Ver adiante, cap. 7, n. 312.

(106) Citado por Maitland, *Sel. Ess.*, 107.

(107) Ver, sobre essa famosa passagem, *Letters and Papers of Henry VIII*, vol. XII, p. iv, n. 3, e p. 107, n. 221; cf. A. F. Pollard, *The Evolution of Parliament* (Londres, 1926), 231.

(108) *Statutes of the Realm*, III, 427 s; Stephenson e Marcham, *Sources of English Constitutional History*, 304, n. 74B; Maitland, *Sel. Ess.*, 107 s. Coke, *The 4th Part of the Institutes of the Laws of England*, c. 74 (Londres, 1809), 341, aduz essa lei a fim de provar que a Inglaterra era e tem sido, em todos os tempos, um "império". Sobre o problema, ver A. O. Meyer, "Der Kaisertitel der Stuarts", *QF*, X (1907), 231 ss, que começa pelo título imperial de Henrique VIII (sobre alguns acréscimos, ver E. E. Stengel, "Kaisertitel und Suveränitätsidee", *DA*, III [1939], 46), mas sem esgotar, em nenhum sentido, um tema muito promissor que ainda demanda uma investigação completa e sistemática.

(109) Ver pp. 157 ss, sobre Felipe IV. A discussão sobre o "corpo político" do reino (ver Chrimes, *Ideas*, 304, 332 s, nn. 6-8) intensificou-se muito durante o reinado de Henrique VIII; ver, e. g., Richard Sampson, *Oratio qua docet, hortatur, admonet omnes etc.* (Londres, 1533), fol. Bv (paginação relativa a um microfilme desse panfleto raro, na Biblioteca da Universidade da Califórnia, em Berkeley): "Quis nescit totum regnum unum esse politicum corpus, singulos homines eiusdem corporis membra esse? Ubi nam est huius corporis caput? Estne aliud quam rex?". Cf. A. Passerin d'Entrèves, "La teoria del

diritto e della politica in Inghilterra all' inizio dell' età moderna", *R. Università di Torino: Memorie dell' Istituto Giuridico* (Ser. II, n. IV, 1929), 27, n. 15.

(110) "Tota tua ratio concludit te Ecclesiam existimare corpus politicum esse [...]. Quantum enim distat caelum a terra, tantum inter civilem potestatem et ecclesiasticam interest: tantum hoc corpus Ecclesiae quod est corpus Christi, ab illo, quod est politicum et mere humanum, differt". Cardeal Pole, *Ad Enricum VIII* [...] *pro ecclesiasticae unitatis defensione*, em Juan T. Rocaberti, *Bibliotheca maxima pontificia* (Roma, 1698), XVIII, 204, citado segundo d'Entrèves, *op. cit.*, 27, n. 15.

(111) Acima, n. 33. Ver também Gierke, *Gen. R.*, III, 596, n. 214.

(112) Sobre Terre Rouge, ver n. 77. Church, *Constitutional Thought*, com total competência, trouxe ao primeiro plano o debate entre idéias constitucionais e absolutistas na França do século XVI, e cabe perguntar-se até que ponto eram válidas as persuasivas antíteses de Fortescue no seu tempo.

(113) Baldus, em *Cod.* 10, 1, rubr., nn. 12, 13, 18; Gierke, *Gen. R.*, III, 596, n. 216; também Gierke, *Johannes Althusius*, 137, n. 47. A essência do *l'état c'est moi* (cf. Fritz Hartung, "L'État c'est moi", *Historische Zeitschrift*, CLXIX [1949], 1 ss) pode ser encontrada muito tempo antes, conforme destacou recentemente Victor Ehrenberg, "Origins of Democracy", *Historia*, I (1950), 519 ("Vós sois o Estado, vós, o povo" em Ésquilo, *Suppliants*, 370 ss), embora provavelmente seja mais conveniente destacar as profundas diferenças do ambiente geral que as similaridades da dicção.

(114) Maitland, *Sel. Ess.*, 108; Plowden, *Reports*, 233a; ver cap. 1, n. 13.

(115) Ver n. 95. Ver a exclamação, na *Gesta Edwardi*, do cânone de Bridlington (*Chronicles of the Reigns of Edward I and II*, ed. Stubbs, II, 70): "Mira res! ecce qualiter membra a capite se disjungunt quando fit consideratio per magnates in parliamento, regis assensu minime requisito" (referindo-se à ação contra os Despensers em 1321). Ver Wilkinson, "The Coronation Oath of Edward II and the Statute of York", *Speculum*, XIX (1944), 460, n. 4.

(116) Gierke, *Gen. R.*, III, 590; *Johannes Althusius*, 126.

(117) Gierke, *Johannes Althusius*, 144, citado por d'Entrèves, "La teoria", 36, n. 27; ver também Holdsworth, *History of English Law*, IV, 213, e sua referência a Hooker, *Ecclesiastical Polity*, I, § 2, 7.

(118) A menos que eu esteja enganado, o professor McIlwain, *Constitutionalism*, 89 s, aponta exatamente para essa mudança, ao comparar Fortescue com Bracton.

(119) Sobre o problema geral, ver Halvdan Koht, "The Dawn of Nationalism in Europe", *AHR*, LII (1947), 265-80, bem como meu trabalho "*Pro patria mori*", *AHR*, LVI (1951), 472-92, onde a questão foi abordada de uma perspectiva um tanto diferente e em uma base mais estreita, embora esporadicamente com documentação mais completa. Nesse meio tempo, Gaines Post, "Two Notes on Nationalism in the Middle Ages: 1. *Pugna pro Patria*", *Traditio*, IX (1953), 281 ss, publicou um excelente estudo no qual, muito obsequiosamente, complementa meu trabalho revisando o material legal sobre *patria*, do qual não me havia dado conta e que lamentavelmente negligenciei. Recebi seu estudo só depois de haver concluído este livro e não consegui fazer mais que integrar, em uma última revisão, parte da riqueza de seu material e alguns de seus sugestivos resultados.

(120) Ver "*Pro patria mori*", 474, n. 8; além disso, Louis Krattinger, *Der Begriff des Vaterlandes im republikanischen Rom* (Diss., Zurique, 1944), é uma valiosa discussão do problema mostrando que a Itália apenas começou a ser *patria* nos tempos de Cícero e César (p. 59) e que o *imperium* não era chamado *patria* no período clássico (p. 69), ao passo que a *res publica*, bem como a cidade de Roma, eram *patria* sem restrições. Isso é sustentado também pelos juristas medievais, que, como Post mostrou em "Two Notes", 286, n. 22, distinguiam entre a terra natal como *minor patria* e Roma como *communis patria*. Ver adiante, nn. 165 ss.

(121) Alguns comentários em "*Pro patria* mori", 477, n. 16. Os poetas e *literati*, ao descreverem os heróis da Antiguidade clássica, reiteradamente usavam *patria*; ver, e. g., Walter de Châtillon, *Alexandreis*, III, 313 (ed. F. A. W. Mueldner, Leipzig, 1863), em sua descrição da batalha de Issus: "Pro domino patriaque mori dum posset honeste [...]. Também *ibid.*, II, 355: "Pro patria stare et patriae titulis et honore/ Invigilare decet [...]". Mais interessante é Wipo, que constantemente emprega *patria* no sentido da tradição clássica, sem nunca defini-la; ver seu *Gesta Chuonradi*, pról., ed. Bresslau (*MGH*, *SS. r. germ.*), p. 7, 20, onde menciona, como sua *causa scribendi* o fato *quod proderit patriae*; ver também p. 9, 14 e *passim* (cf. Índice, 123, s. v. *patria*).

(122) Du Cange, em seu *Glossarium* (s. v. *patria*), refere-se exclusivamente ao significado local. Ver também Ernest Perrot, *Les institutions publiques et privées de l'ancienne France jusqu'en 1789* (Paris, 1935), 400 s: "Le mot même de *patria* [...] n'avait jusqu'alors qu'une valeur géographique avec le sens restreint de 'region'". Ver também Koht, "Dawn of Nationalism", 266 s, n. 6; Post, "Two Notes", sobre o emprego geralmente muito vago de *patria*.

(123) Sobre a experiência inglesa *per patriam*, para a qual o professor Joseph R. Strayer gentilmente chamou minha atenção, ver Pollock e Maitland, *English Law*, II, 620 s, 624, 627.

(124) Pode-se pensar, e. g., na Inglaterra Anglo-Saxônica durante as invasões normandas, e em eventos similares. Claro que uma grande exceção era constituída pelas cidades italianas que nunca perderam totalmente o caráter de antigas cidades-Estados; a identificação de *Italia* com *patria* pertence a uma época posterior; ver n. 120, e, para uma boa indicação, Post, "Two Notes", 292. Ver também o levantamento, infelizmente bastante incompleto, de Hans Haimar Jacobs, "Studien zur Geschichte des Vaterlandsgedankens in Renaissance und Reformation", *Die Welt als Geschichte*, XII (1952), 85-105.

(125) Ver Post, "Two Notes", 288, n. 13, citando João Teutônico (sobre c. 18, C. XXII, q. 5) e outros.

(126) Sobre o aspecto "político" do mundo celestial como *patria*, ver, sobretudo, Agostinho, *De civ. Dei*, V, c. 16. Ver, em geral, Karl Ludwig Schmidt, *Die Polis in Kirche und Welt* (Rektoratsprogramm der Universität Basel, 1939); Hans Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (Tübingen, 1951), 192-204. O conceito quase político da Jerusalém celestial constituiu um ponto focal nas obras de Erik Peterson, agora reunidas em *Theologische Traktate* (Munique, 1951), esp. 165 ss: "Zeuge der Wahrheit"; 323 ss: "Von den Engeln" e *passim*. O céu como a *communis patria* dos cristãos é comparável a κοινὴ πατρίς, que, em tempos remotos, havia desig-

nado a terra dos mortos; ver Plutarco, *Moralia*, 113C; também "Pro patria mori", 475 ss, e *ibid.*, 472 s, sobre a controvérsia do século XX entre os cardeais Mercier e Billot.

(127) Sobre o problema em geral, ver Joseph R. Strayer, "Defense of the Realm and Royal Power in France", *Studi in Onore di Gino Luzzatto* (Milão, 1949), 289 ss; Helene Wieruszowski, *Vom Imperium zum nationalen Königtum* (Historische Zeitschrift, Beiheft 30, Munique e Berlim, 1933), 168 ss e *passim*; também "Pro patria mori", 478 s, e adiante, n. 129.

(128) Strayer, "Defense", 292, n. 7, cita, para o ano de 1265, um caso *ad tuitionem patrie senescallie Carcassonensis* em que, sem dúvida, era necessário um reduzido serviço militar para a proteção do senescal de Carcassonne; no entanto, essa senescalia, juntamente com a de Beaucaire, desde 1229, havia pertencido diretamente ao rei da França (ver F. Kern, *Die Anfänge der französischen Ausdehnungspolitik* [Tübingen, 1910], 319), de sorte que, neste caso, a *patria* local estava também diretamente vinculada à Coroa da França. Em 1302 (29 de agosto), o rei Filipe IV escreveu ao clero do bailiado de Bourges em relação a subvenções "ad defensionem natalis patrie pro qua reverenda patrum antiquitas pugnare precepit, eius curam liberorum preferens caritati". Ver "*Pro patria mori*", 479, n. 26; também Wieruszowski, *Vom Imperium*, 173, n. 107. A carta de Filipe IV é redigida conforme *D.* 49, 15, 19, 7 ("disciplina castrorum antiquior fuit parentibus Romanis quam caritas liberorum"), uma passagem às vezes citada pelos juristas; ver, e. g., Petrus de Ancharano, *Consilia*, CCCIII, n. 4 (Veneza, 1574), fol. 162. Cf. Post, "Two Notes", 287, n. 28, e 290, n. 42.

(129) Post, "Two Notes", 282 ss. Sobre a luta contra os infiéis como protótipo da guerra justa, ver também, adiante, nn. 155 ss, a opinião de Henrique de Ghent.

(130) Post, "Two Notes", 285 ss. Cf. *D.* 32, 1, 101, onde as palavras gregas *τῇ γλυκυτάτῃ μου πατρίδι* são traduzidas por *Patriae meae suavissimae* ou (na *Glos. ord.*) *dulcissimae*; cf. Post, 286, n. 22 e *passim*.

(131) Ver adiante, nn. 165 ss, sobre a *communis patria*.

(132) O material em inglês sobre *patria* ainda não foi nem coletado nem triado, mas é totalmente justo supor-se que a palavra fosse empregada no século XII para designar o território total da monarquia insular (ver adiante, nn. 145 ss, sobre Godofredo de Monmouth).

(133) Bracton, fol. 35b, ed. Woodbine, II, 113 e 114. Sobre a prioridade da *patria* em relação ao senhor feudal, ver Post, "Two Notes", 283, n. 13; 288, nn. 34 ss; ver também Andreas de Isérnia, em *Feud.* II, 6 (*De forma fidelitatis*), n. 1, fol. 90v: O vassalo é obrigado a apoiar seu senhor "etiam contra filium vel patrem [ver adiante, n. 161] [...] non tamen erit [obligatus] contra seipsum vel *contra patriam* [...], quia plus tenetur patriae quam filiis" (com mais material na glosa, v. *patriae*).

(134) Bracton, fol. 336b, Woodbine, IV, 71: "Si autem ex causa necessaria et utili ut rei publicae causa, ita quod profectus sit in exercitum cum domino rege *ad defensionem patriae* per praeceptum domini regis, cum ad hoc obligatus sit, excusatur [...]". Ver também fol. 339, Woodbine, IV, 76: "Item de ultra mare excusatur quis per essonium de servitio regis aeterni sicut de Terra Sancta [...]".

(135) Sobre *Franci = liberi*, ver, e. g., Alexandre de Roes, *Memoriale*, c. 17, ed. H. Grundmann e H. Heimpel (Deutsches Mittelalter: Kritische Studientexte der *mgh*, IV; Weimar, 1949), p. 38, 13 e *passim*; também o sermão de Guilherme de Sauqueville, ed. Hellmut Kämpf, *Pierre Dubois*, 112 s; além disso, o sermão anônimo, publicado por Leclercq (adiante, n. 176), p. 170 s, linhas 103 ss; também Schramm, Frankreich, I, 138, sobre o Pseudo-Turpino; Berges, *Fürstenspiegel*, 76 s. Sobre os franceses como um novo povo eleito, ver uma carta do papa Clemente V, o primeiro pontífice de Avignon: "regnum Francie in peculiarem populum electum a Domino in executione mandatorum celestium specialis honoris et gratie titulis insignitur". *Registrum Clementis V Papae*, n. 7501, citado por Kämpf, *Pierre Dubois*, 99.

(136) Plínio, *Naturalis historia*, III, XX, 138.

(137) Inocêncio III, em sua decretal *Novit*: c. 13 X 2, 1, ed. Friedberg, II, 242; cf. Post, "Blessed Lady Spain", *Speculum*, XXIX (1954), 203, n. 28.

(138) Ver, e. g., Richier, *La vie de Saint-Remi*, ed. W. N. Bolderston (Londres, 1912), verso 61: "Molt fait dieus aperte monstrance/ D'especial amour a France"; ou verso 114: "A bien Dieus [en] France eslargie/ La grace dou Saint Esperite". Algum material foi coletado por Kämpf, *Pierre Dubois*, 91, 99 e *passim*; Wieruszowski, *Vom Imperium*, 147 s, n. 26; Schramm, *Frankreich*, I, 228 s. Os legistas — Flotte, Plaisians, Nogaret, Dubois — incessantemente repetiam o tema da eleição da França, e o monarquista dominicano Guilherme de Sauqueville, repisando na fórmula *Franci = liberi*, afirmava que "proprie loquendo nullum regnum debet vocari regnum Francie nisi solum regnum Christi et beatorum". O sermão do dominicano, bem como outros do mesmo autor, foram transcritos de Paris, Bibl. Nat. MS lat. 16495, fols. 98-100v, e discutidos por minha ex-aluna, Hildegard Coester, *Der Königskult in Frankreich um 1300 im Spiegel der Dominikanerpredigten* (Tese [Staatsexamens-Arbeit] Frankfurt, 1935-6, datilogr.), p. VIII; frases similares são encontradas no sermão editado por Kämpf, *op. cit.*, 113. Pode-se evocar aqui também os epítetos em louvor de Paris, em João de Jandun, *Tractatus de laudibus Parisius*, em: *Paris et ses historiens aux XIVe et XVe siècles*, ed. Le Roux de Lincy e L. M. Tisserand (Paris, 1857), 32-79 (*instar triumphantis Jerusalem, locus sanctus*, etc.). Tudo isso não se restringia à França, como demonstrou Post (ver n. 137) para a Espanha; mas era praticada com mais consistência na França naquele período.

(139) Este é um dos temas principais do excelente estudo de Erdmann, *Kreuzzugsgedanke*.

(140) "Illuc quicumque tenderit,/ Mortuus ibi fuerit,/ Caeli bona receperit,/ Et cum sanctis permanserit." Ver Dreves, *Analecta Hymnica*. XLVB, 78, n. 96; Erdmann, *Kreuzzugsgedanke*, 248.

(141) Sobre a "remissão de pecados", ver Erdmann, *op. cit.*, 316 s, também 294 e *passim*. A confusão era geral, mesmo entre os canonistas; cf. *Summa Parisiensis*, em c. 14, C. XVI, q. 3, ed. Terence P. McLaughlin, Toronto, 1952, 184: "[...] ad resistendum Saracenis Christianos hortatur ecclesia eosque quae profecti defensione moriuntur a peccatis absolvit". Sobre Cacciaguida, ver *Paradiso*, XV, 148.

(142) *PL*, CXLII, 1400B: "Debueras pro seniore tuo mortem suscipere [...] et martyr Dei pro tali fide fieres". Cf. Bloch, *Rois thaumaturges*, 244, n. 3.

(143) *La Chanson de Roland*, versos 1128-35, ed. J. Bédier (Paris, 1931), 96; Leonardo Olschki, *Der ideale Mittelpunkt Frankreichs* (Heidelberg, 1913), 14 ss; ver também Franz Cumont, *Lux perpetua* (Paris, 1949), 445.

(144) Com relação ao próprio Carlos Magno, Jocundus, *Translatio S. Servatii*, *MGH*, *SS.*, XII, 93 (escrito por volta de 1088), diz: "Karolus mori pro patria, mori pro ecclesia non timuit. Ideo terram circuit universam et quos Deo repugnare invenit, impugnabat" (Sou grato ao professor M. Cherniavsky por chamar minha atenção para essa passagem). Ver, em geral, Robert Folz, *Le Souvenir et la Légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval* (Paris, 1950), 137 s.

(145) Godofredo de Monmouth, *Historia Regum Britanniae*, IX, c. 1, ed. Jacob Hammer (Mediaeval Academy of America Publications, n. 57 [Cambridge, 1951]), 152, 7: "Dubricius ergo, calamitatem patriae dolens, associatis sibi episcopis, Arthurum regni diademate insignivit". *Ibid.*, verso 17: "[...] cum [Arthurus] totius insulae monarchiam debuerat hereditario iure obtinere".

(146) *Hist. Reg. Brit.*, IX, C. 2, Hammer, 154, 80: "[Saxones] patriam usque ad Sabrinum mare depopulant". Sobre o discurso de Artur, *ibid.*, versos 88 ss; ver versos 95 s, sobre *pietas et patria*, duas noções inseparáveis no pensamento romano antigo e que Tomás de Aquino (*Summa theol.*, II-II, qu. 101, art. 1 e 3) claramente juntou de novo.

(147) *Ibid.*, 154, 97-104: "Pugnate pro patria (ver adiante, n. 159), et mortem, si supervenerit, ultro pro eadem patimini. Ipsa enim victoria est et animae remedium. Quicumque enim pro confratribus suis mortem inierit, vivam hostiam se praestat Deo Christumque insequi non ambigitur, qui pro fratribus suis animam suam dignatus est ponere. Si aliquis igitur vestrum in hoc bello mortem subierit, sit mors illa sibi omnium delictorum suorum paenitentia et absolutio [...]". Sou muito grato ao falecido professor Jacob Hammer por chamar minha atenção para essa interessante passagem.

(148) A passagem bíblica, 1 Jo 3, 16, era reiteradamente aduzida para fazer uma comparação entre a vítima *pro patria* (*fratribus*) e Cristo; ver, e. g., adiante, n. 157.

(149) Paul Kehr, *Papsturkunden in Spanien, I: Katalanien* (Abh. Göttingen, N. F., XVIII: 2, Berlim, 1926) 287 s, n. 23: "In qua videlicet expeditione si quis pro Dei et fratrum suorum dilectione occuberit, peccatorum profecto suorum indulgentiam et eterne vite consortium in venturum se ex clementissima Dei nostri miseratione non dubitet". Cf. Erdmann, *Kreuzzugsgedanke*, 294.

(150) Cf. "*Pro Patria mori*", 481 s, nn. 34-6; Erdmann, *op. cit.*, 248; Post, "Two Notes", 282, sobre as passagens no *Decretum* de Graciano.

(151) Tomás de Aquino, *De regimine principum*, III, c. 4, ed. Joseph Mathis (Roma e Turim, 1948), 41. Ptolomeu citava os exemplos romanos, com as mesmas referências a Agostinho (*De civ. Dei*, V, c.12-9), também em *Determinatio compendiosa*, c. 21, ed. Mario Krammer, 1909 (*MGH, Fontes iuris Germanici antiqui*), 42 s. Ver Theodore Silverstein, "On the Genesis of *De Monarchia*, II, V", *Speculum*, XIII (1938), 326 ss, e, em geral, Hélène Pétré, *Caritas* (Louvain, 1948), 35 ss.

(152) Cícero, *De off.*, I, 57, uma passagem freqüentemente citada.

(153) Post, "Two Notes", 287, n. 28 e *passim*.

(154) *Summa theol.*, I, qu. 60, art. 5, resp.: "Est enim virtuosi civis ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione". Ver n. 147, sobre outra passagem sobre *patria*, e também o ótimo comentário sobre a noção de *patria* segundo Tomás de Aquino, em *Die Deutsche Thomas-Ausgabe* (Heidelberg, 1943), XX, 343 ss. Em geral, contudo, Tomás de Aquino quer dizer "Céu" ou "Paraíso" ao falar sobre *patria*; ver, e. g., *Summa theol.*, II-II, qu. 83, art. 11; III, qu. 8, art. 3 etc.

(155) Henrique de Ghent, *Quodlibeta*, XV, qu. 16 (Paris, 1518 [*Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandavo*]), fols. 594 ss (o dr. Schafer Williams gentilmente forneceu-me fotocópias). Inspirado em última instância por Cícero, *De Off.*, I, 83, o argumento é o seguinte: "Quod miles praevolans in exercitum hostium non facit opus magnanimitatis". Ver Paul de Lagarde, "La philosophie sociale d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines" (ver n. 52), 80 ss, de cujo artigo esse *Quodlibet* chamou minha atenção.

(156) Henrique discute, fol. 596, aqueles que assumem uma posição enquanto os outros fogem: "Hoc licitum est eis, et tunc alii tenentur cum eis contra hostes stare et esse parati aut cum aliis hostes devincere aut simul mori cum illis; aut si sint aliqui inter illos qui tenentur eis ministrare spiritualia, fugere non possunt". Também as passagens precedentes (fol. 595v) introduzem uma discussão *de fuga praelatorum*. Henrique acha difícil decidir "si licitum sit fugere bellum, quod contra patriam aut patrias leges attentatum est ab hostibus legis et fidei christianae. Et censeo in hac materia idem de fuga praelatorum maiorum et minorum, et principum superiorum et inferiorum [...] quia sicut praelati tenentur ministrare populo in spiritualibus ad fomentum et conservationem vitae eorum spiritualis, sic principes ministrare tenentur eidem in temporalibus ad fomentum et conservationem vitae eorum temporalis". Henrique de Ghent, em sua atitude para com os deveres dos clérigos, naturalmente está de pleno acordo com o ensinamento escolástico; cf. Tomás de Aquino, *Summa theol.*, II-II, qu. 185, art. 4 e 5; também o comentário de Post, "Public Law", 48. No geral, ele também concorda com o ensinamento do direito canônico; cf. Stephan Kuttner, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX.* (Studi e Testi, 64; Cidade do Vaticano, 1935), 254 s; também A. M. Stickler, "Sacerdotium et Regnum nei decretisti e primi decretalisti", *Salesianum*, XV (1953), 591, sobre c. 19, C. XXIII, q. 8 (combatendo prelados que dispõem de *regalia*).

(157) Fol. 596, Henrique cita, com respeito aos que poderiam fugir mas preferem assumir uma última defesa (*aut pariter vivant aut pariter moriantur*), a passagem de 1 Jo 3, 16 (ver n. 148): "Hinc maxime probatur illa charitas quam Johannes apostolus commendat dicens: 'Sicut pro nobis Christus animam suam posuit, sic et nos debemus animas nostras pro fratribus ponere'". Sobre as passagens de Cícero e outros, ver fols. 595v e 596. Um canonista do século XIV, Petrus de Ancharano, *Consilia*, CCLXXXI, n. 9 (Veneza, 1574), fol. 148, cita também a passagem de 1 Jo 3, 16, e compara a *militia armata* (cavalaria) à *militia coelestis* (clero). Dizia o jurista que convém a um clérigo "et mortem etiam non fugere tanquam miles Christi, qui animam suam posuit pro ovibus suis, nam et miles armatae militiae obligatur iuramento mortem non vitare pro Republica, ut l. fi. ff. ex qui. cau. ma. [*C.* 2, 53 (54), 5? A citação é falha], quanto magis ad hoc adstringitur miles coelestis militiae pro Ecclesiae unitate".

(158) *De monarchia*, II, 5, 15, e o importante estudo sobre esse capítulo, realizado por Silverstein (ver n. 151).

(159) W. J. Chase, *The Distichs of Cato* (Madison, 1922), 12; e sobre o problema como um todo, naturalmente, a nota de Post sobre *Pugna pro patria* ("Two Notes", 281 ss).

(160) *Inst.* 1, 25, pról.; *D.* 11, 7, 35; cf. Post, *op. cit.*, 287.

(161) Ver, quanto à glosa de Acúrsio sobre essa lei, Post, 287, n. 25 e, quanto aos canonistas, 283, n. 10. Ver também adiante, nn. 163 e 178, sobre Lucas de Penna e Nogaret. É claro que o argumento sempre era repetido. Ver, e. g., Durando, *Speculum iuris*, IV, part. iii, § 2, n. 32 (Veneza, 1602), III, 321: "Nam pro defensione patriae licitum est patrem interficere".

(162) Salutati, *Ep.*, I, 10, ed. F. Novati, *Epistolario di Coluccio Salutati* (Roma, 1891), I, 28, 22 ss: " [...] ignoras quam sit dulcis amor patriae: si pro illa tutanda augendave expediret, non videretur molestum nec grave vel facinus paterno capiti securim iniicere, fratres obterere, per uxoris uterum ferro abortum educere". Cf. A. von Martin, *Coluccio Salutati und das humanistische Lebensideal* (Leipzig e Berlim, 1916), 126, que afirma que, anos depois, essas visões pagãs (?) foram retificadas por Salutati.

(163) Não há nenhuma discórdia entre os juristas quanto à guerra não poder ser desencadeada *pro patria augenda*; cf. Kuttner, *Schuldlehre*, 255; também p. 152, sobre Henrique de Ghent; Post, 282, n. 9. Lucas de Penna, sobre *C.* 10, 31 [32], 35, n. 2 (Lyon, 1582), p. 162, tem um comentário concernente à esposa do guerreiro: "Et pro patria filius in patrem, et pater in filium, ac vir in uxorem insurgere debent". Suas justificativas são *D.* 11, 7, 35, e uma decretal de Celestino III (c. 1 X 3, 33, ed. Friedberg, II, 587), que são, é claro, perfeitamente sóbrias e carecem de similaridade com a teoria de Salutati.

(164) Baldus, *Consilia*, III, 264, n. 1, fol. 74v: "Qui fervore *publicae charitati*[s] pro tutela naturalis patriae accensus cruentissimum eiusdem patriae hostem occidit, non dicitur fratricida, sed pugnans pro patria nuncupatur opus divinum faciens plenum laudis, si quidem convenit hostiles beluas mactare, et fit sacrificium creatori [...]". Andreas de Isérnia, sobre *Feud.* II, 24, n. 7 ("Quae sit prima causa"), fol. 126r-v, faz uma discussão completa (longa demais para ser citada aqui) sobre *publica charitas*, temperada com citações estóicas, esp. Sêneca.

(165) *D.* 48, 22, 7, 15; cf. Post, *op. cit.*, 286, n. 22. Ver *D.* 50, 1, 33, e Post, 291, n. 45, sobre Roma como *communis nostra patria* (ver n. 126, sobre a expressão correlata de Plutarco). Quanto às origens desse conceito (Cícero, *De lege agraria*, 2, 86), ver Tierney, *Conciliar Theory*, 140, n. 1.

(166) Ver o Decretista que elaborou o *Apparatus* "Ecce vicit leo" (1202-10), citado por Post, 301, n. 22: "Odie tamen non fit, quia non sunt omnes sub imperatore, sed ecclesia [...]".

(167) Ver Post, 291, nn. 45, 46, e 293, n. 54, citando Pierre de Belleperche. O mesmo era verdade quanto a Avignon. Ver Baldus, sobre *D.* 5, 1, 2, 3, n. 1, fol. 258v (Roma é onde o papa ou o imperador residem; acima, n. 35): " [...] tamen ibi [Roma] non possunt conveniri legati [...] et hoc est notandum pro clericis, quia vadunt Avinionem, an possint ibi conveniri, quia non habent alium iudicem quam Papam [...]".

(168) Post, 290, citando Jacques de Révigny (n. 44): " [...] quia Roma est communis patria, sic corona regni est communis patria, quia caput". Ver acima, n. 35.

(169) Ver Heydte, *Geburtsstunde des souveränen Staates*, 73, que cita "Ulrich von Strassburg, *Summa theologiae*, VI, 3, Cod. Vat. lat.".

(170) Ver Filipe de Leyden, *De cura reipublicae*, Tabula tract., rubr. VII, 105, ed. Fruin e Molhuysen, p. 421: "Quomodo intellegitur 'scissum est imperium hodie' et 'quilibet est in patria sua imperator?'". O resumo refere-se a *Casus* IX, 28 (p. 54), onde, contudo, a palavra *patria* não é repetida.

(171) Claro que isso não escapou a Post, 292 s, cuja segunda nota (296 ss) aborda a teoria do "Rex imperator" em particular.

(172) Lucas de Penna, sobre *C.* 10, 70, 4, n.7, p. 345: "Idem iustitia est patriam et socios defendere".

(173) Lucas de Penna, sobre *C.* 10, 31 [32], 35, n. 2, p. 162: "Pertinet autem ad virtutis officium, et vivere patriae et propter patriam filios procreare".

(174) Andreas de Isérnia, sobre *Feud.* II, 24 ("Quae sit prima causa"), n. 21, fol. 131: "Ante omnia, principem et rempublicam plus quam patrem diligere debemus".

(175) Ver Jacobs, "Vaterlandsgedanken" (ver n. 124); sobre Petrarca, H. W. Eppelsheimer, *Petrarca* (Conn, 1926), 137 ss, 203 ss; sobre Salutati, ver acima, n. 162.

(176) Dom Jean Leclercq, "Un sermon prononcé pendant la guerre de Flandre sous Philippe le Bel", *Revue du moyen âge latin*, I (1945), 165-72. O sermão, conforme notado por Leclercq, 165, n. 2, e também 176, n. 8, está intimamente relacionado aos sermões de Guilherme de Sauqueville (ver Kämpf e srta. Coester; ver nn. 135, 138). Também deve ser comparado, contudo, com idéias da propaganda oficial e dos discursos feitos por Nogaret e outros legistas. Sobre a ação da propaganda francesa, ver Leclercq, 166, n. 6; e também n. 128.

(177) A frase reaparece vez por outra nas "autodefesas" de Nogaret em questões concernentes ao atentado a Bonifácio VIII em Anagni, e em seus protestos contra esse papa. Ver, e. g., Robert Holtzmann, *Wilhelm von Nogaret* (Friburgo, 1898), 268 (Beilage IX, 3): " [...] uror et estuor in immensum etenim pro fidei catholice defensione, pro sancte matris ecclesie unitate servanda scismatisque vitando periculo [...], nihilominus pro defensione domini mei regis ac patrie, regni Francorum". Ver também pleito de Nogaret a Benedito XI em 1303 (nota seguinte); além disso, Dupuy, *Histoire du différend*, 310, § 25 ("pro defensione quoque salutis dicti domini mei patriaeque meae, regni Franciae"); do mesmo modo, p. 312, § 37, e 585, onde o papa Clemente V cita essas palavras (" [...] dictus Guillelmus de debito fidelitatis erat astrictus dominum suum Regem praedictum defendere... nec non et patriam suam regni Franciae"). Ver também Strayer, "Defense", 294, n. 6 (Sou grato ao professor Strayer por informações adicionais).

(178) Dupuy, *Histoire du différend*, 309, § 20 (pleito de Nogaret a Benedito XI): "Item cum quisque teneatur patriam suam defendere, pro qua defensione si patrem occidat, meritum habet nec poenam mereretur [ver nn. 160 ss], nedum mihi licebat, sed necessitas incumbebat patriam meam, regnum Franciae [...] defendere et pro ipsa defensione exponere vitam meam".

(179) Dupuy, *Histoire du différend*, 26, a carta do arcebispo de Reims a Bonifácio VIII (1297), que começa assim: "In hac terrestri patria Ecclesiam militantem constituens providentia conditoris [...]". Em seguida, o autor recorre à *patria* secular mais estrita, o reino da França, onde o rei e os magnatas "cum omnes tum singulos incolas dicti regni ad defensionem regni et patriae [...] vocare praetendunt". Cf. Wieruszowski, *Vom Imperium*, 173; e, sobre os canonistas e a tributação do clero em um caso de necessidade, Post, 284 s, nn. 16-8.

(180) Ver Durando, *Speculum iuris*, IV, part. iii, § 2, n. 31 (ver n. 161): No caso de guerra com uma potência estrangeira, a fidelidade ao próprio rei precede a fidelidade a um barão, "nam vocati sunt [tenentes] ad maius tribunal [...] Et hoc verum est. nam Rex, qui habet administrationem regni, vocat eos pro communi bono, scilicet pro defensione patriae et coronae. unde sibi iure gentium obedire tenentur [...]". Hartung, "Die Krone", 21, n. 2, hesitou em aceitar essa citação que Perrot, *Institutions publiques*, 400 s, havia feito sem situá-la. Frases como *pro corona regni defendenda*, contudo, não eram raras nesse período; para um exemplo de 1197, ver Strayer, "Defense", 292, n. 4; e também meu artigo "*Pro patria mori*", 483, n. 40; e n. 168.

(181) Ver Leclercq, "Sermon", 166.

(182) Leclercq, "Sermon", 169, 12-26. Henrique de Ghent (ver n. 155), *Quodlibeta*, XV, qu. 16, fol. 595 (última linha), lamenta que os Aconitas não resistiram aos infiéis por depositarem sua confiança em 1 Mc 3, 19 s; acrescenta que, se tivessem confiado nessas palavras, poderiam ter lembrado também do Salmo 115, 15: "Pretiosa in conspectu domini mors sanctorum eius". Em outras palavras, os Aconitas, se fossem mortos, se teriam tornado mártires e santos.

(183) Ver, e. g., sobre a resposta dos mestres de teologia da Universidade de Paris (25 de março de 1308), Georges Lizerand, *Le dossier de l'affaire des Templiers* (Paris, 1923), 62: " [...] vos sanctorum predecessorum vestrorum mores laudabiles imitantes". Cf. João de Paris, *De potestate regia et papali*, c. XXI, ed. Leclercq, 246, 22: "Tenuerunt [...] regnum Franciae reges sancti". Os sermões de Guilherme de Sauqueville (ver n. 138) são repletos dessas idéias. Ver também Schramm, *Frankreich*, I, 228; Bloch, *Rois thaumaturges*, 244, n. 1 e *passim*; Kämpf, *Pierre Dubois*, 59; Wieruszowski, *Vom Imperium*, 145 ss. A intenção dinástica do pregador é óbvia quando ele afirma (Leclercq, 169, 15): "aliis enim sanguinibus foedatis per spurios et spurias, sanguis regum Franciae purissimus remanet, cum a Priamo primo eorum rege usque ad istum, reges scilicet XLVIII, nunquam spurius est exortus". Sobre os títulos de *divus* do Hohenstaufen, ver *Erg. Bd.*, 222 s. Por certo, os títulos de *sanctus*, inclusive o de *sanctus Fridericus*, não estão ausentes dos círculos do Hohenstaufen; cf. *Erg. Bd.*, 209; também Nicolau de Bari, em seu encômio de Frederico II, ed. Kloos, em DA, XI (1954), 169 ss, emprega, quase que exclusivamente, metáforas ("Hec est virga de radice Iesse, id est de avo flos") e apóstrofes santas ("Ave, domine imperator, gracia Dei plene, dominus tecum"). Inversamente, a expressão *divina et regia domus Franciae* também é encontrada, pelo menos, na Itália; ver, e. g., Luigi Colini-Baldeschi, "Rolandino Passagerii e Niccolò III", *Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna*, VIII (1924), 181 s, referindo-se ao ano de 1277.

(184) Leclercq, "Sermon", 169, 24: "Quarto sanctitatem declarant, cum hi soli reges vivi miracula operentur et ab illa infirmitate curent". Quanto ao milagre da cura e à propaganda política francesa no reinado de Filipe IV, ver Bloch, *Rois thaumaturges*, 110, n. 1, sobre Nogaret e Plaisians; 116, n. 3, sobre o cirurgião real Henrique de Mondeville (comparação de Cristo, o Cirurgião, com o rei francês); 129 s, n. 1, sobre as *Quaestio in utramque partem* (contendo também uma comparação com Cristo. Sugeriu-se que Plaisians foi o autor desse tratado; de fato, as palavras *aperta miracula* das *Quaestio* são encontradas também no *Memorandum* de Plaisians); 130, sobre os historiadores; 131, sobre Guilherme de Sauqueville. Ver também Kämpf, *Pierre Dubois*, 34, 38, 98.

(185) Leclercq, "Sermon", 169,21: " [...] sanctitatem generant, cum generent sanctos reges". Ver Virgílio, *Aeneis*, IX, 642: "dis genite et geniture deos". Ver também Sêneca, *Consolatio ad Marcum*, XV, 1: "Caesares qui dis geniti deosque udituri dicuntur"; e a inscrição *CIL*, III, 710 (Diocleciano e Maximiano): "diis geniti et deorum creatores". Ver Alföldi, "Insignien", 84, n. 2, sobre passagens adicionais. O próprio pregador referira-se anteriormente à descendência dos reis franceses de Príamo (ver n. 183), o que faz com que não seja improvável a adaptação do verso de Virgílio; ver, sobre a lenda troiana francesa, Leclercq, "Sermon", 167, n. 12; também 170, 91-102.

(186) Leclercq, "Sermon", 170, 78 ss, e 172, 163 ss: "Summa enim victoria est ut, vitiis debellatis, secundum rationem homo vivat, quia si ipsi [Flamengi] volunt ab injustitia vinci, orabimus ut a potestate et exercitu regio devincantur. Melius est enim eis a rege vinci quam a malo et in injustitia perdurare". Sobre a doutrina escolástica subjacente, ver Harry Gmür, *Thomas von Aquino und der Krieg* (Leipzig e Berlim, 1933), 7 s e 46.

(187) Leclercq, "Sermon", 170, 63 ss: "Pax regis est pax regni; pax regni est pax ecclesiae, scientiae, virtutis et iustitiae, et est acquisitio Terrae Sanctae". Sobre os *translatio studii* de Atenas e Roma para Paris, ver o interessante estudo de Herbert Grundmann, "Sacerdotium-Regnum-Studium", *Archiv für Kulturgeschichte*, XXXIV (1951), 5-22, que, sem esgotar o assunto, analisa a tricotomia em que se articulam os tratados de Alexandre de Roes; ver, sobretudo, *Notitia seculi*, c. 12 ("sacerdotium, regnum et studium una esset ecclesia"), ed. Grundmann e Heimpel, 84; também Memoriale, c. 25, p. 48: " [...] ut sicut Romani tamquam seniores sacerdotio, sic Germani vel Franci tamquam iuniores imperio, et ita Francigene vel Gallici tamquam perspicatiores scientiarum studio ditarentur", donde a tríade *seniores-iuniores-perspicatiores* representa não o fraseado independente do autor, mas uma fórmula que remonta a Prisciano, *Institutiones grammaticae*, I, 1 ("grammatica ars [...] cuius auctores, quanto sunt iuniores, tanto perspicaciores"). Dessa forma, Alexandre de Roes concorda com o lema da idéia de progresso nos séculos XII e XIII. Sobre o *studium* da propaganda política francesa, ver também Scholz, *Publizistik*, 427 ss; Kern, *Ausdehnungspolitik*, 51 ss; Kämpf, *Pierre Dubois*, 97 ss.

(188) Basta lembrar aqui as relações entre a idéia cruzadista e os diversos esforços para garantir a coroa imperial para a dinastia francesa; ver, e. g., o *Memorandum* de Carlos de Anjou (1273), inserido em uma lista de embaixadores franceses à Santa Sé, em *MGH*, *Const.*, III, n. 618, pp. 587 s; ou o *Memoriale* de Pierre Dubois (1308), *ibid.*, IV, n. 245, pp. 208 ss, onde, seguindo de perto suas sugestões no *De recuperatione terre sancte* (ed. cap.-v. Langlois [Collection des textes, IX], Paris, 1891), a cruzada serve de pretexto para desenvolver um programa de conquista do mundo pelos franceses.

(189) *Disputatio inter clericum et militem*, em: Melchior Goldast, *Monarchia Romani imperii* (Hannover, 1611-3), I, 16, citado por Baethgen, em: *ZfRG*, *kan. Abt.*, XXIV (1935), 380 (resenha de Wieruszowski, *Vom Imperium*). Ver acima, n. 187, para um comentário similar em Leclercq, "Sermon", 170, 63 ss.

(190) Leclercq, "Sermon", 170, 65 ss: "Igitur qui contra regem invehitur, laborat contra totam ecclesiam, contra doctrinam catholicam, contra sanctitatem et iustitiam et Terram Sanctam".

(191) Ver o sermão de Guilherme de Sauqueville sobre o texto *Et erunt signa in sole et luna* (Lucas 21, 25), no qual ele compara as duas bandeiras do rei da França — os lírios

e a auriflama vermelha — com os dois *adventus* de Cristo, ou seja, a Encarnação e o Segundo Advento: "Proprie loquendo nullum regnum debet vocari regnum Francie nisi solum regnum Christi et beatorum: *Sola illa que sursum est, Jerusalem libera est* (Gl 4, 26). Omne regnum mundanum est regnum servorum. Merito summus pontifex maior in regno mundo vocat se servum servorum Dei. Modo rex Francorum Christus in duplo adventu suo usus est et utetur duplici vexillo. Vexillum enim adventus Christi fuit depictum cum floribus liliorum. Signum enim adventus sui primi fuit flos vel lilium virginitatis [...]. Set vexillum adventus secundi, quando veniet contra adversarios ad peccatores debellandum, erit totum coloris sanguinei [...]. Primum vexillum non indicabit furorem sed pacem et mansuetudinem regis [Francie] [...]. Sed secundum vexillum sanguineum ab eo indicabit furorem regium, quod non erit ita audax, qui non tremat totus". Ver Coester, *Königskult in Frankreich* (n. 138), p. viii; Bibl. Nat. MS lat. 16495, fol. 99v.

(192) "Tous ceux qui guerroient au dit saint royaume de France guerroient contre le roy Jhesus [...]." Cf. Jules Quicherat, *Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc* (Paris, 1841-9), V, 126.

(193) A *ratio naturalis* perpassa todos os documentos desse período; ver, e. g., Wieruszowski, *Vom Imperium*, 173, n. 107, 186, n. 146; 198, n. 183, citando passagens como as do decreto de Filipe sobre embargo de dinheiro, armas, cavalos etc. (1296), introduzido pelo rei porque *naturalis ratio suggerit et aequitas persuadet* (Dupuy, *Histoire du différend*, 13); ou a autodefesa de Nogaret, de 1304, na qual assevera (*ibid.*, 243 s) que todo cristão, mesmo um particular, deveria, pela autoridade das leis divina e humana, resistir às fraquezas dos poderes espiritual e secular: *et si nulla lex hoc exprimeret, satis hoc ratio naturalis ostendit.* Passagens como essas poderiam ser multiplicadas a fio. Essa *ratio naturalis* está associada, sem com ela se identificar, à *ratio prepotens* (ver cap. 4, n. 54) de Frederico II; a segunda derivava do direito romano e era quase uma personificação, ao passo que a primeira trai a influência do pensamento escolástico e aristotélico.

(194) Leclercq, "Sermon", 169, 52 ss: "Hoc dictat ratio naturalis, cum dictat quod omnia membra dirigantur a capite, subserviant capiti et pro capite se exponant, et ideo membrum quod contra caput inveheretur, niteretur totum corpus destruere et per consequens seipsum. Caput autem regni rex est, et ideo quaecumque pars regni contra regem invehitur, merito est punienda". O argumento de autodestruição é freqüentemente encontrado nesse contexto; ver Dupuy, *Histoire du différend*, 21 s (adiante, n. 200); Dubois, *Summa*, ed. Kämpf, 53, 29 (Kämpf, *Pierre Dubois*, 72, n. 16): "Qui contra rempublicam vadit, se ipsum impugnat". Inversamente, poder-se-ia dizer que "qui se ipsum impugnat, contra rempublicam vadit", ou seja, em relação ao suicídio, que era traição.

(195) Leclercq, "Sermon", 170, 87 ss: "Cum enim nobilissimum moriendi genus sit agonizare pro iustitia (Eclo 4, 33), non dubium quin isti qui pro iustitia regis et regni moriuntur, a Deo ut martyres coronentur". Ver autodefesa de Nogaret, de 1304 (Dupuy, *Histoire du différend*, 250, § 60): "[...] concludit dictus Guillielmus se in praemissis bono zelo Dei et fidei ac defensionis Ecclesiae sanctae Dei, et specialiter sui domini Regis et regni Franciae [...] ac legitime processisse, agonizando pro iustitia, pro Romana Ecclesia, pro Republica [...] ac pro sua patria dicti regni ac pro suo domino Rege Franciae [...]". Tanto no Sermão como na autodefesa de Nogaret, há o arrolamento de fé, Igreja, justiça, reino, pátria e rei; a expressão *agonizare pro iustitia*, embora remontando a Eclo 4, 33, é

muito específica. O verbo em si significa "lutar" ou "combater", principalmente, contudo (de acordo com Du Cange, *Glossarium*, s.v. *agonizare*), em um sentido religioso; ou seja, "sofrer agonia", especialmente em relação a Cristo e aos mártires. Aqui a noção foi transferida para a *patria*.

(196) O fato de que a expressão *ratio status*, que Henrique de Ghent utiliza em apenas uma ocasião, pode ser entendida como "uma antecipação de 'razão de Estado'", foi salientado por Post, "Statute of York", 421, n. 16, que acrescenta, contudo, que *status* queria dizer o bem-estar comum e não o Estado personificado.

(197) Ver n. 178.

(198) Ver n. 179.

(199) Ver o decreto real de embargo de 1302 (Dupuy, *Histoire du différend*, 87): "[...] dignum est enim et competens, ut defensionis patriae desertores bonorum habitatione priventur et excludantur a fructu, qui onera recusant debita supportare, et nihilominus transgressor huius extra gratiam nostram positus, et indignationem illa prorsus se nostrum et regni noverit inimicum". Aqueles que exportavam dinheiro, armas, cavalos etc. perdiam, portanto, suas posses e eram ameaçados com a "indignação do rei" e a perda da "graça do rei". Sobre a curiosa história dessas sanções, que, na época, haviam eclipsado completamente as sanções espirituais, visto que o papado imperializado do século XI introduzia a noção de *indignatio papae*, ver Rudolf Köstler, *Huldentzug als Strafe* (Kirchenrechtliche Abhandlungen, LXII; Stuttgart, 1910); também Joachim Studtmann, "Die Pönformel der mittelalterlichen Urkunden", *AUF*, XII (1932), 302, 320 s, 324 ss e *passim*.

(200) Ver o panfleto *Antequam essent clerici* (Dupuy, *Histoire du différend*, 21 s): "Et quia turpis est pars, quae suo non congruit universo, et membrum inutile et quasi paralyticum, quod corpori suo subsidium ferre recusat, quicumque, sive clerici sive laici sive nobiles sive ignobiles, qui capiti suo vel corpori, hoc est domino regi et regno, imo etiam sibimet auxilium ferre recusant, semetipsos partes incongruas et membra inutilia et quasi paralytica esse demonstrant. Unde si a talibus pro rata sua subventionum auxilia requiruntur, non exactiones vel extorsiones vel gravamina dici debent, sed potius capiti et corpori et membris debita subsidia". Ver n. 194.

(201) Ver, sobre *Antequam essent clerici*, Scholz, *Publizistik*, 359 ss; também, Wieruszowski, *Vom Imperium*, 183 s, que acertadamente destaca que o autor do panfleto repelia com vigor a doutrina curial que procurava identificar o corpo da Igreja com a hierarquia ("non solum est ex clericis, sed etiam ex laicis"). Ver também Kurt Schleyer, *Anfänge des Gallikanismus im 13. Jahrhundert* (Historische Studien, 314; Berlim, 1937), 91 s.

(202) A doutrina do *corpus mysticum* eclesiástico era constantemente citada pelos legistas franceses para demonstrar que a *ecclesia Gallicana* era um dos membros mais importantes desse corpo; ver, e. g., Dupuy, *Histoire du différend*, 243 s, 585 s e *passim*. Por outro lado, as investidas do papa Bonifácio VIII geralmente eram rejeitadas com um argumento organológico ("qui tangit aurem hominis, totum hominem tetigisse videtur"); cf. Dupuy, *Histoire du différend*, 309, § 19, pleito de Nogaret ao papa Benedito XI e suas várias repetições. Filipe IV, no Parlamento de Tours, em 1308, dizia: "[...] qui sumus unum corpus regnaturi cum eo [sc. Domino Salvatore] pariter" (Lizerand, *Dossier*, 104; também 184, sobre uma elocução similar de Plaisians); essas passagens, contudo, não se referem à unidade do rei com o corpo de Cristo, como Wieruszowski,

Vom Imperium, 147, e outros parecem supor, mas à futura unidade de todos os cristãos com Cristo.

(203) Ver n. 177.

(204) A fórmula *pro rege et patria*, que sobreviveu no exército prussiano (*Für König und Vaterland*) até o passado recente, suscitou obrigações conflitantes em 1918, quando os oficiais se sentiram livres para servir a *res publica* apenas após a fuga de Guilherme II para a Holanda, quando seus juramentos "feudais" de lealdade tornaram-se obsoletos. Uma situação similar surgiu em 1945, quando, por juramento pessoal, foram obrigados contra a *patria*.

(205) A documentação sobre esse duelo de reis foi sumariada por Johannes Haller, *Das Papsttum: Idee und Wirklichkeit* (Stuttgart, 1953), V, 341 s. Cf. A. Nitschke, em *DA*, XII (1956), 184.

(206) Post, *op. cit.*, 284, n. 15.

(207) Lizerand, *Dossier*, 88.

(208) Ver, sobre um exemplo antigo, Gerbert de Reims, *Ep.* 183 (a Oto III), ed. J. Havet, *Lettres de Gerbert* (Paris, 1889), 168: "Et quaenam certe maior in principe gloria [...] quam [...] seipsum pro patria, pro religione, pro suorum reique publicae salute maximis periculis opponere".

(209) Enéias Sílvio Piccolomini, *De ortu et auctoritate imperii Romani*, ed. R. Wolkan, *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini* (Fontes rerum Austriacarum, LXVII [Viena, 1912]), 8 ss; ed. Gerhard Kallen, *Aeneas Silvius Piccolomini als Publizist* (Stuttgart, 1939), 52 ss.

(210) *De ortu*, ed. Wolkan, 18; ed. Kallen, 80, 383 ss: "[...] nempe liberum est imperatori, non solum homini nequam sed etiam viro bono ac de re publica bene merito, proprium agrum, proprias domos propriasque possessiones auferre, si rei publicae necessitas id expostulat". Sobre o princípio *Necessitas non habet legem*, ver c. 11, *De consecr.*, *D.* 1, ed. Friedberg, I, 1297; Post, "Public Law", 56. Sobre a máxima *non nobis solum nati sumus*, ver Cícero, *De off.*, I, 22 (citando Platão).

(211) *De ortu*, ed. Wolkan, 18 s; Kallen, 82, 403 ss.

(212) *De ortu*, ed. Wolkan, 19; Kallen, 82, 418 ss: "Turpis enim est omnis pars, que suo toto non convenit et semper minus malum tolerandum est, ut evitetur maius; nec grave videri debet, si pro salute corporis pedem vel manum, ut sunt in re publica cives, dicimus resecandam, cum princeps, qui caput est mystici rei publicae corporis, cum salus communis expostulat, vitam ponere teneatur [...]".

(213) *Ibid.*: "Imitandus est enim Christus Jesus, qui [...] ipse quoque, cum esset caput ecclesiae, princeps et rector, ut nobis mortem demeret, voluntariam mortem subivit". Ver, para comparações similares, acima, nn. 147 (Godofredo de Monmouth), e 157 (Henrique de Ghent).

(214) Dubois, *Summaria brevis*, ed. Kämpf, 19, 21 ss: " [...] remanentes in terra vestra natali liberorum procreacioni, eorum educacioni, instruccioni, exercituum preparacioni vacando — ad honorem Dei [...]". Ver também Dubois, *De recuperatione*, cc. 119 ss, ed. Langlois, 111 ss, onde essa doutrina é discutida de modo minucioso. Cf. Kämpf, *Pierre Dubois*, 70.

(215) *Ibid.*: "Si quis arguat iste modus regendi est alias inauditus..., respondeo: ymmo legitur nonnullos Romanos imperatores sic quamplura mundi regna et climata gubernasse. Audivi quendam qui cum Tartaris conversatus fuerat, recitare quod rex terre eorum quiescens circa medium regni sui sic mittit ad singulas partes eius pugnans per alios, cum necessitas hoc exposcit".

(216) É possível pensar também em vários outros imperadores bizantinos; entre Teodósio I e Heráclio, nenhum imperador fora pessoalmente à guerra; ver G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates* (Munique, 1940), 60.

(217) Ps.-Aristóteles, *De mundo*, 398a-b, ed. W. L. Lorimer (Paris, 1933), 83 ss; sobre as duas versões em latim, ver Lorimer, *The Text Tradition of Pseudo-Aristotle "De mundo"* (St. Andrews University Publications, XVIII, 1924), 76 ss, e sua edição final em: *Aristoteles latinus* (Roma, 1951), XI: 1. 2, pp. 42 e 70; ver também meu resumo "Invocatio nominis imperatoris", 46 s, nn. 41 ss.

(218) *Roman de Sidrach*, c. 333, editado (a versão italiana do século XIV) por Adolfo Bartoli, *Il Libro di Sidrach* (Bolonha, 1868), 355 s; ver, para um resumo, precedido de uma excelente introdução, cap.-v. Langlois, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge* (Paris, 1911), 180 ss e 251. Sidrach não é de modo algum "heróico". No entanto, quando diz "Mieux vaut un bon fuir que mauvaise demorée", não está sendo cínico, mas apenas se conformando aos escolásticos que defendiam a fuga e também a resistência (ver nn. 155 ss, sobre Henrique de Ghent). O rei, afirma Sidrach, não deve nunca ser encontrado em batalha, apenas na retaguarda de seu exército. "Si l'ost est perdu et le seignor eschape, il recoverra .i. autre ost; et se il est perdu, tout est perdu." São as passagens aparentemente referidas por Heydte, *Geburtsstunde des souveränen Staates*, 329 s, n. 31 (que cita "Cod. franc. 24395 der Nationalbibliothek in Paris", sem mencionar nem folio nem capítulo dessa obra volumosa). Ver também, sobre uma atitude similar, o "Mirror of Princes", escrito para o rei Conradino por Pedro de Prece (c. 1266-7), ed. Kloos, "Petrus de Prece und Konradin", *QFIAB*, XXXIV (1954), 107, § 14, E 108.

(219) Froissart, *Chroniques*, II, c. 87, ed. Gaston Raynaud (Paris, 1894), IX, 127; ver também Christine de Pisan, *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, ed. S. Solente (Paris, 1936), 131, que menciona o fato de Carlos V ser muitíssimo bem-sucedido em suas campanhas *non obstant n'y alast en personne.* Cf. Heydte, *op. cit.*, 334, n. 42. A propósito, Carlos V possuía diversas cópias de *Sidrach*; ver Langlois, *op. cit.*, 180, n. 1.

(220) Augustinus de Ancona, *De summa potestate ecclesiastica*, I, qu. VI, ad 6 (Augsburg, Johannes Schüssler, 1483), fol. 66[r-v] (o título normalmente dado é *Summa de potestate ecclesiastica*; mas o incunábulo da Biblioteca do Congresso, que o dr. Schafer Williams gentilmente consultou para mim, tem um título diferente). O autor discute várias possibilidades de apelação do papa ("Primo: Utrum a papa possit appellari ad Deum. Secundo: Utrum a papa appellare ad Deum sit appellare contra Deum" etc.). A sexta questão é "Utrum a papa possit appellari ad concilium generale", ao que ele comenta: " [...] Vidit deus cuncta que fecerat, et erant valde bona. Omnia a deo producta bona quidem erant in se; sed valde bona propter ordinem quem ad invicem retinent, cum ergo totius ecclesiastici ordinis dux et caput sit ipse papa; sicut per appellationem tolleretur talis ordo, ita tolleretur tale bonum, quia cum bonum exercitus non sit nisi propter bonum ducis, et bonum ecclesie non nisi propter bonum pape. Maius bonum est bonum ducis

quam totius exercitus; et bonum pape maius quam totius ecclesie". Cf. G. de Lagarde, "Individualisme et corporatisme au moyen âge", *L'Organisation corporative du moyen âge à la fin de l'ancien régime* (Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 2me sér., XLIV; Louvain, 1937), II, 42, n. 3. Ver também Gierke, *Gen. R.*, III, 596, n. 214.

(221) Aristóteles, *Metaph.*, 1075a, 12-7 (XII, 10, 1-2); ver, sobre a versão em Latim, Tomás de Aquino, *In Metaph.*, ed. Cathala and Spiazzi (Turim, 1950), 611, § 1102 s.

(222) Tomás de Aquino, *In Metaph.*, §§ 2627 ss, ed. Cathala and Spiazzi, p. 612; ver, especialmente, § 2630: "Sicut videmus in exercitu: nam bonum exercitus est et in ipso ordine exercitus et in duce qui exercitui praesidet: sed magis est bonum exercitus in duce quam in ordine: quia finis potior est in bonitate his quae sunt ad finem: ordo autem exercitus est propter bonum ducis adimplendum, scilicet ducis voluntatem in victoriae consecutionem; non autem, e converso, bonum ducis est propter bonum ordinis". No parágrafo seguinte (2631), Tomás de Aquino faz a ordem do universo referir-se ao *primum movens*: "Ita etiam bonum separatum, quod est primum movens, est melius bonum bono ordinis, quod est in universo. Totus enim ordo universi est propter primum moventem [...]". Augustinus Triumphus, dessa forma, apenas realizou a equação: *primum movens = papa*; além disso, deixou o termo *bonum* vago e indefinido ("o bem *no* general" em oposição a "o bem *do* general"). Dante, que cita a passagem em *Monarchia*, I, 6, 2, segue Tomás de Aquino (cf. *Convivio*, IV, 4, 5). Ver nota seguinte.

(223) Tomás de Aquino menciona várias vezes a passagem; ver, e. g., *Summa theol.*, I, qu. 103, art. 2, ad 3: " [...] finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi; hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad ducem, ut dicitur in XII. Metaphys". Tomás de Aquino apenas parafraseia Aristóteles, mas uma vez que afirma que a ordem do exército é ordenada "rumo ao general", está longe de sustentar que o exército inteiro seja de pouca valia quando comparado ao general. Ele é mais explícito em sua resposta a uma proposição (*Summa theol.*, I-II, qu. 5, art. 6), onde o general aristotélico é comparado a um anjo: "Videtur quod homo possit fieri beatus per actionem alicuius superioris creaturae, scilicet Angeli. Cum enim duplex ordo inveniatur in rebus — unus partium universi ad invicem, alius totius universi ad bonum quod est extra universum — primus ordo ordinatur ad secundum sicut ad finem [!], ut dicitur XII. Metaphys.: sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem [...]". Logo, a proposição toma, como Augustinus Triumphus, o general, ou anjo, como o *finis*. Tomás de Aquino responde, muito logicamente, que à arte do timoneiro, que está no comando do navio, corresponde esse uso do navio para o qual o navio em si foi construído, tal como, em seu comentário à *Metafísica*, afirmou que a meta final da ordem de um exército é a vitória por meio da habilidade do general. E, dessa forma, pode facilmente concluir: "Sic igitur in ordine universi homo quidem adiuvatur ab angelis ad consequendum ultimum finem [...]; sed ipsum ultimum finem consequitur per ipsum primum agentem qui est Deus". As metáforas de Tomás de Aquino deixam bastante claro como seria absurdo dizer, e. g., "o bem do timoneiro é superior ao bem do navio inteiro". Por outro lado, contudo, um curialista como Augustinus Triumphus podia facilmente deduzir da expressão *Propter bonum ducis* a proposição de grandes conseqüências de que "o bem do papa é superior ao de toda a Igreja", que, para dizer o mínimo, tende a ser incompreendida e parecer ao mesmo tempo não aristotélica e não cristã

— sem falar que ela nada prova com relação a uma apelação, do papa, a um concílio geral. O problema, contudo, existe e nada mais se poderia fazer aqui além de indicar como Augustinus Triumphus poderia ter chegado à sua espantosa proposição.

(224) *Summa theol.*, III, qu. 8, art. 6 (resp.).

(225) Ver, e. g., n. 194.

(226) Dupuy, *Histoire du différend*, 243 s, §§ 26, 27, 29; cf., 586 e *passim*. Não apenas reis e cavaleiros, mas todo cristão tinha de levantar-se como membro do *corpus Ecclesiae* pela proteção e conservação da Igreja.

(227) Gregório de Bérgamo, *De veritate*, c. 18, ed. Hurter, 75 s; ver n. 15.

(228) Ver cap. 1, n. 21.

(229) *Eth. Nicom.*, 1138a, 9 ss (V, 15); ver, sobre a versão em latim, Tomás de Aquino, *In Ethic. ad Nicom.*, ed. Spiazzi (Turim, 1949), 300, §§ 781 ss, e também o comentário de Tomás de Aquino, 301, § 1094: "Sed considerandum est cui iniustum facit. Facit enim iniustum civitati quam privat uno cive, sive non facit iniustum sibiipsi". Cf. R. Hirzel, "Der Selbstmord", *Archiv für Religionswissenschaft*, XI (1908), 271; Hamburger, *Morals and Law*, 80 s. Segundo o Direito Romano (*D.* 48, 21, 3), seguia-se a um suicídio o confisco de propriedade e deserdação dos herdeiros desde que o ato fosse cometido para escapar à punição por algum crime; caso contrário, o suicídio não era passível de punição. Na Inglaterra, o suicídio era considerado ato criminoso (*felo de se*) e passível de punição, embora Bracton se inclinasse a seguir a prática do direito romano; ver Güterbock, 170; Pollock e Maitland, II, 488. Entre o conceito do Estado como um "corpo político" e a interpretação do suicídio como ato "criminoso", existe uma relação que ainda necessita, contudo, de mais esclarecimentos; ver n. 194 (quem se ergue contra o Príncipe e o corpo político comete suicídio); também "*Pro patria mori*", 491, n. 62.

(230) Baldus, naturalmente, distinguia entre uma *persona personalis* e uma *persona idealis*, e outros juristas atribuíam a um juiz uma *duplex persona* (ver adiante, cap. 7, nn. 275, 397, 422); mas, em todos esses casos, o conceito orgânico foi eclipsado pela teoria da corporação. Sêneca, *Ep.* 85, 35, refere-se às duas pessoas de um timoneiro (*Duas Personas habet gubernator*) porque este é, ao mesmo tempo, passageiro e mestre de um navio; mas essa passagem, embora conhecida, aparentemente apenas foi mencionada por juristas muito mais recentes; ver Vassalli, "Fisco", 205 ss.

(231) Gierke, *Gen. R.*, III, 2661 s; ver também Post, "Two Laws", 425, n. 35.

(232) Wilkinson, em *Speculum*, XIX (1944), 460, n. 4; ver n. 115.

(233) Ver n. 24.

(234) Cf. Post, "Public Law", 45 s; "Two Laws", 422.

(235) Sobre a noção de "Estado", ver Post, "Two Laws", 420 ss, n. 8. O comentário de Tomás de Aquino sobre a *Política* de Aristóteles deve ser considerado nesse contexto. Emprega *status* de um modo descritivo, sem qualquer conotação de abstração, e. g., §§ 393-8, ed. Spiazzi, 139 f, onde *status popularis* (Democracia), *status paucorum* (Oligarquia), *status optimatum* (Aristocracia) são mencionados diversas vezes. Ver também § 414, p. 147, onde Pedro de Auvergne (o continuador de Tomás de Aquino) coloca diversos desses *status* na mesma linha com *regnum*, embora sempre com referência à forma de governo. Em outras palavras, *status* não tem o sentido de "bem-estar" (*bonus status regni, ecclesiae* etc.), nem, evidentemente, de "estados" (embora essa noção tivesse

passado a ser corrente também, na época), nem de Estado em abstrato. Significa "governo", o *status publicus* da comunidade que — mais tarde, como se sabe — passou a significar "Estado".

6. *SOBRE CONTINUIDADE E CORPORAÇÕES* (pp. 170-92)

(1) Frederico II já havia perguntado a Ibn Sabin sobre as provas da eternidade do mundo; ver *Erg. Bd.*, 102, 152.

(2) Ver, contudo, Hans Baron, "A Sociological Interpretation of the Early Renaissance in Florence", *South Atlantic Quarterly*, XXXVIII (1939), 436 ss, que chamou a atenção para a tendência contrária de se revalorizar o Tempo: a preciosidade do Tempo. Pode ser que haja outros historiadores fazendo comentários esporádicos a esse respeito; no geral, contudo, é surpreendente a raridade com que o elemento tempo foi considerado como fator histórico decisivo em inúmeros estudos sobre a gênese do Estado moderno e da economia moderna.

(3) Agostinho, *Confessions*, XI. A literatura sobre Cristianismo e Tempo é quase infinita e o fluxo tem aumentado constantemente nos últimos anos; ver, e. g., J. Baudry, *Le Problème de l'Origine et de l'Eternité du Monde* (Paris, 1931); Jean Guitton, *Le temps et l'éternité selon Plotin et saint Augustin* (Paris, 1933); Oscar Cullman, *Christus und die Zeit* (Zollikon-Zurique, 1948); Henri Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin* (Montreal, 1950); e, para um levantamento bibliográfico das publicações mais recentes, Paul Henry, "The Christian Philosophy of History", *Theological Studies*, XIII (1952), 419 ss. Em termos gerais, ver o ótimo estudo de Frank Herbert Brabant, *Time and Eternity in Christian Thought* (Bampton Lectures, 1936; Londres, 1937).

(4) Ver a famosa passagem em *Summa theol.*, I, qu. 46, art. 2: "Respondeo dicendum, quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest".

(5) É mais conhecida a longa lista de 219 erros esboçada pelo bispo Estêvão Tempier de Paris (1277) e publicada por H. Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis* (Paris, 1889), I, 544 ss; mas existem muitas outras também publicadas; ver J. Koch, "Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270-1329", *Mélanges Mandonnet* (Paris, 1930), II, 305-29. Na verdade, essas listas eram a melhor propaganda para o averroísmo na medida em que condensavam os problemas mais complexos em slogans facilmente compreensíveis. Não será necessária aqui nenhuma bibliografia sobre o averroísmo; mas o livro de Martin Grabmann, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung* (Sitz. Ber., Munique, 1931, n. 2), seu *Studien über den Einflüss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat* (Sitz. Ber., Munique, 1934, n. 2), bem como os estudos coligidos em seu *Mittelalterliches Geistesleben* (esp. vol. II [Munique, 1936]) podem ser mencionados como um marco na erudição sobre o aristotelismo medieval nas últimas décadas. Deve-se atentar, contudo, para o tratado recentemente descoberto de Boécio de Dácia, ed. Géza Sajó, *Un traité recemment découvert de Boèce de Dacie "De mundi aeternitate", texte inédit avec une introduction critique* (Budapeste, 1954).

(6) Por rejeitar os princípios aristotélicos relativos à infinitude do Tempo e à impossibilidade de um vazio espacial, o bispo Tempier foi estranhamente levado a defender a possibilidade de uma pluralidade de mundos; ver Alexander Koyré, "La vide et l'espace infini au XIV[e] siècle", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XXIV (1949), 45-91. O problema da matéria primordial era discutido no século XII de uma maneira acadêmica; ver Heinrich Flatten, "Die *primordialis materia* in der Schule von Chartres", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XL (1931), 58-65.

(7) O problema do progresso no século XIII será discutido em separado sobre uma base mais ampla e em outro contexto. Quanto ao aspecto religioso do problema, inseparável das doutrinas de Joaquim de Fiore e dos Espiritualistas, é mais conveniente ver Ernst Benz, *Ecclesia spiritualis* (Stuttgart, 1934), 265 ss, e *passim*; a literatura sempre crescente sobre Joaquim (ver Herbert Grundmann, *Neue Forschungen über Joachim von Fiore* [Marburg, 1950]) raramente deixa de considerar também a idéia de progresso como uma implicação das doutrinas espiritualistas. A idéia científica de progresso, vigorosamente impelida por Prisciano, *Institutiones grammaticae*, I, 1 (ver cap. 5, n. 187), foi sucintamente discutida por R. Klibansky, "Standing on the Shoulders of Giants", *Isis*, XXVI (1936), 147 s; cf. G. Sarton, "Query n. 53", *Isis*, XXIV (1935-6), 107 ss; J. de Ghellinck, "Nani et gigantes", *Bulletin Du Cange*, XVIII (1945), 25-9. A melhor fonte a esse respeito, contudo, passou quase despercebida; ou seja, as reflexões filosóficas dos juristas.

(8) A frase deriva de Gélio, *Noctes Atticae*, XII, 11, 7. Sobre a história anterior dessa máxima, freqüentemente representada na arte renascentista e encontrada também em Erasmo, *Adagia*, ver os comentários de F. Saxl, "Veritas filia Temporis", *Philosophy and History: Essays Presented to Ernst Cassirer* (Oxford, 1936), 200, n. 1. Sobre o período pré-Renascença, o material ainda não foi investigado; mas é provável que novamente os juristas é que igualavam Tempo e Verdade; ver, e. g., Baldus, em *D.* 1, 3, 32, n. 88, fol. 23, discutindo a validade do direito consuetudinário não escrito, ou seja, do costume "do qual a memória humana não diz o contrário", ao que ele comenta: *tempus loco veritatis est.*

(9) Ver Post, "Two Notes", 286, n. 24. O trecho essencial de referência é *Inst.* 1, 25, pr.(ver cap. 5, n. 160) ao qual a *Glos. ord.*, v. *per gloriam vivere*, diz: "Nota, mortuum vivere per gloriam", com base em *D.* 9, 2, 7, 4 (nenhuma punição se "in publico certamine alius alium occiderit [...], quia gloriae causa et virtutis, non iniuriae gratia videtur damnum datum"), ao que comenta a *Glos. ord.*, v. *gloriae causa*: "Per gloriam quis occiditur, ut hic [aquele morto em *publico certamine*, interpretado como torneio]: et ideo post per gloriam vivere potest, licet sic mortuus dicatur". Além disso, *Glos. ord.*, em *D.* 3, 2, 25, v. *ceciderit*: "Qui per gloriam vivere intelligitur", com base em *Inst.* 1, 25, pr.

(10) Placentino, *Summa in Tres Libros*, proêm., ed. Savigny, *Geschichte des Römischen Rechts im Mittelalter* (2ª ed., Heidelberg, 1850), IV, 245: "Secundo, credidi multum expedire mihi ad memoriam meique nominis famam in perpetuum conservandam [...]". Ver também o proêmio de *Margarita super Feudis* (final do século XIII) de Dulius Gambarini: "[...] cunctos literatoriae scientiae amatores expedit dare operam studio indefesso ut sua in evum memoria relinquatur"; cf. Jean Acher, "Notes sur le droit

savant an moyen âge", *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, XXX (1906), 125. Ver também Angelus de Ubaldis, em *D.* 1, 1, 1, n. 2 (Veneza, 1630), fol. 3r (v. *perpetui*): "Vel dic quarto quod Justinianus est perpetuus perpetuitate memoriae [...] [C. 1, 3, 23]". O mesmo jurista (*loc. cit.*, v. *Itaque procul dubio*, n. 7, fol. 2v) traça também um interessante paralelo com os santos: "Memoria no[ta]: post mortem quis salvatur in sua memoria. Item no[ta] quare omni anno celebrantur festa Sanctorum". Sobre Frederico II, ver Huillard-Bréholles, V, 907, a reconstrução de um aqueduto *ad laudem et gloriam nostri nominis*; ver também os trechos citados como *Erg. Bd.*, 181. Ver, ainda, Dante, *Monarchia*, I, I: "ut palmam [...] in meam gloriam adipiscar". Ou Andreas de Isérnia, *In usus feudorum*, proêm., n. 11, fol. 1v, citando Sêneca: *immortalis est ingenii memoria.*

(11) *Inferno*, XIII, 53 (Piero della Vigna): " [...] tua fama rinfreschi/ Nel mondo su [...]". Também *Inferno*, VI, 88 s; XVI, 85; XXXI, 127; cf. Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, trad. por S. G. C. Middlemore (Viena, s/d), 307, nn. 285-7. Claro que é inteiramente lógico que *per perpetuam gloriam vivere* é desejado por aqueles no *Inferno*, já que apenas o *Inferno* é de duração perpétua (o Purgatório termina e o Paraíso é atemporal), uma idéia expressa pela inscrição do Portão do Inferno (*Inf.*, III, 7s): Dinanzi a me non fur cose create/ Se non eterne, ed io eterno duro./ (Antes, foram criadas apenas coisas eternas;/ Eu, eternamente existo.). Ver, adiante, n. 15.

(12) *Paradiso*, XVII, 18.

(13) Ver M. H. Vicaire, "Les Porrétains et l'Avicennisme avant 1215", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXVI (1937), 449-82 (p. 455: "un souffle dynamique puissant"); R. de Vaux, *Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XIIe et XIIIe siècles* (Bibliothèque Thomiste, XX [Paris, 1934]); também J. M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres* (Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa, VIII [Paris e Ottawa, 1938]).

(14) Sobre *aevum*, ver o levantamento realizado por Michel, "Eternité", *Dictionnaire de théologie catholique*, V: 1, col. 919. Em geral, Brabant, *Time and Eternity*, 74 ss. Naturalmente, os filósofos nem sempre interpretavam *aevum* da mesma maneira; ver F. Beemelmans, *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter, XVII, 1; Münster, 1914), 52 ss; E. Gilson, *The Philosophy of St. Bonaventura* (Nova York, 1938), 260 ss; C. R. S. Harris, *Duns Scotus* (Oxford, 1927), II, 141 ss; Gilson, *Jean Duns Scot* (Études de philosophie médiévale, XLII [Paris, 1952]), 401 ss. A noção de *aevum* certamente não era desconhecida na Baixa Idade Média; em 799, Alcuíno definia-a, no geral, corretamente (*MGH, Epp.* IV, 263 ss, n. 163). Filosófica e teologicamente, contudo, *aevum* ganhou novo ímpeto por sua integração às angelologias do escolasticismo. Sobre a infinitude do Tempo, seja com relação ao passado e ao futuro, seja somente ao futuro, ver Ambrósio, *Hexaemeron*, I, 1, 3, *PL*, XIV, 135, que vinculam esses conceitos divergentes a Aristóteles e Platão, respectivamente; cf. Richard McKeon, "Aristotelianism in Western Christianity", em *Environmental Factors in Christian History* (Chicago, 1939), 224, n. 68.

(15) Ver Siger de Brabante, *Time and Eternity*, 77. Estou inteiramente ciente do fato de que *aevum* possui também diversos outros aspectos, e que o continuum do Tempo dos anjos é um dos problemas mais envolvidos, discutido inúmeras vezes pelos filó-

sofos escolásticos em sua literatura *Quodlibet* e alhures. O fato de que o Inferno pertencia ao *aevum* é sugerido por Tomás de Aquino, *Quodlibet*, V, 7, ed. P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320* (Bibliothèque Thomiste, V. [Kain, 1925]), I, 281: *Utrum Lucifer sit subiectum aevi?*. Ver n. 11, sobre Dante, em cujo sistema estão representadas as três categorias: ao Paraíso, corresponde *aeternitas*, ao Purgatório, *tempus*, e ao Inferno, *aevum*. É claro que não faria sentido se os pecadores fossem obrigados a sofrer na atemporalidade, uma vez que, nesse caso, não haveria uma sucessão infinita de punição e dor.

(16) Sobre a doutrina da eterna recorrência em círculos periódicos, ver, na lista do bispo Tempier, n. 6 (Denifle, *Chartularium*, 544). Se o *aevum* angélico era sempre continuidade linear, ou se era também simultaneidade (mudanças sem uma sucessão de momentos; ver Beemelmans, *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino*, 44 s), é uma questão diferente; certamente nada tinha a ver com os ciclos de 36 mil anos defendidos pelos averroístas.

(17) Foi contra a coincidência angélica entre espécie e indivíduo, conforme defendida por Tomás de Aquino, que Duns Scotus polemizou; ver Gilson, *Jean Duns Scot*, 399 ss, e, no geral, F. Ueberweg e M. Baumgartner, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit* (10ª ed., Berlim, 1915), 498 e 580.

(18) Uma glosa de Acúrsio mostra a familiaridade dos glosadores com as distinções escolásticas; ver *Glos. ord.*, em *D.* 8, 2, 33 ("ut in perpetuum idem paries aeternus esset" — uma conveniência perpétua para a manutenção da parede eterna de um edifício), v. "*aeternus*": "id est sempiternus. nam aeternum dicitur, quod semper fuit et est: ut Deus. sempiternum dicitur, quod incepit et non desinet: ut anima et angelus et haec servitus". Logo depois, Odofredo, em *D.* 8, 2, 33 (Lyon, 1550), fol. 263r, insinuava que "nihil in hoc seculo potest esse perpetuum nisi per surrogationem", e glosadores posteriores dessa lei, Bartolo (fol. 222) ou Baldus (fol. 311), simplesmente afirmam que *perpetuatio fit per successionem sive subrogationem.* Angelus de Ubaldis, em *D.* 8, 2, 33, rubr. (Veneza, 1580), fol. 185v, é mais eloqüente. Afirma: "Nota sub sole nihil possibile est [esse] aeternum, fit tantum aeternitas per successionem seu subrogationem, et ita est casus hic". Tal como a *Glos. ord.* de Acúrsio, ele distingue entre "eterno" e "sempiterno", mas, incomodado com a "equiparação" de *servitus* com *anima* e *angelus* e com certas similaridades com a doutrina aristotélica da Eternidade do Mundo, argumenta contra Acúrsio: "Sed quod dicit glossa 'et haec servitus', non dicit bene referendo ad extra predicta, quia impossibile est aliquid esse sub sole sine fine, et ideo mundus habebit finem *secundum fidem*, licet princeps philosophorum fuerit in opinione contraria motus rationibus naturalibus". Apesar disso, as noções de "eterno" e "sempiterno" eram constantemente confundidas. A sentença de Inocêncio IV contra Frederico II em Lyon (1245), por exemplo, foi publicada no *Liber Sextus* (c. 2 VI 2, 14; ed. Friedberg, II, 1008) sob o cabeçalho correto: *Ad memoriam sempiternam.* Durando, contudo, estabelecendo uma regra geral relativa à promulgação de sentenças, refere-se a ela erroneamente (*Speculum iuris*, II, parte iii, § 6, n. 7, vol. II, 790), quando diz: "Sententia enim fertur *ad aeternam rei memoriam*, ut legitur [...] [c. 2 VI 2, 14] in superscriptione". Ver, adiante, cap. 7, n. 6.

(19) G. de Lagarde, *La naissance etc., II: Marsile de Padoue* (Paris, 1948), 79 e 85 ss, observa corretamente: "L'Averroïsme est moins une doctrine qu'une attitude". Ver também Leclercq, *Jean de Paris*, 75.

(20) Theodor E. Mommsen, "Petrarch and the Decoration of the Sala Virorum Illustrium in Padua", *Art Bulletin*, XXXIV (1952), 114.

(21) Ver cap. IV, nn. 267, 292.

(22) Ver Post, "Two Laws", 420 ss. Ver também cap. 5, n. 127, sobre a relação com os tributos das cruzadas; em geral, A. Gottlob, *Die Päpstlichen Kreuzzugssteuern des dreizehnten Jahrhunderts* (Heiligenstadt, 1892).

(23) Ver, sobre a Sicília, *Erg. Bd.*, 193, 243. Mais reveladora, ainda que quase desconsiderada, é uma carta do papa Martinho IV, escrita a Carlos de Anjou após as Vésperas Sicilianas e tratando da *collecta* como um tributo ordinário; cf. *Les registres du Pape Martin IV*, ed. Olivier-Martin (Paris, 1913), 225, n. 488; ver também *Les registres du Pape Honorius IV*, ed. M. Prou (Paris, 1886), 75, n. 96, §§ 3-7. Com relação à história pré-anjuvina da *collecta*, o papa Martinho IV declarava que "de modo subventionum et collectarum, que in regno Sicilie tempore clare memorie Guillelmi regis Sicilie solvebantur, [...] nichil aliud potuit inveniri, nisi quod antiquorum habet relatio, quod quondam Fridericus Romanorum imperator *tempore quo de ultramarinis partibus rediit, primo subventiones et collectas ordinarias in regno imposuit supradicto*, et quod ante predictum tempus collecte et subventiones tantum fiebant, cum rex Sicilie pro defensione ipsius regni defensionem faciebat, ac in coronatione regis ipsius, necnon et quando filius eius suscipiebat cingulum militare, ac ipsius filia nuptui tradebatur". Esta se tornou a opinião comum, pois o veredicto papal, desfavorável a Frederico II, foi repetido com muita freqüência, mesmo em épocas posteriores; ver, e. g., Paris de Puteo (m. 1493), *De Syndicatu*, I, 2, n. 59 (Lyon, 1548), fol. 8: "nam Federicus fuit depositus ab imperio, quia collectas in regno imposuit [...]". Sobre a opressão, ver E. Sthamer, *Bruchstücke mittelalterlicher Enqueten aus Unteritalien* (Abh. preuss. Akad., 1933, n. 2; Berlim, 1933), 13, a citação de Saba Malaspina, III, c. 16, em Muratori, *Scriptores*, VIII, 831 s. O valor da declaração papal deve ser buscado no fato de que a Santa Sé percebia com muito acerto que uma tributação *ad hoc* havia se convertido em "tributação ordinária". A data dessa mudança, contudo, certamente não é correta, pois dificilmente é verdade que Frederico II já tivesse introduzido a tributação anual em 1230, e tampouco é possível insinuar que a introdução de *collectae* anuais dependesse de influências "orientais". O que exercera influência fora o direito romano (ver, adiante, n. 34) que, segundo consta, levou Barba-Roxa a Roncaglia, em 1158, a tentar arrecadar das cidades italianas um tributo imperial anual. Cf. Rahewin, *Gesta*, IV, c. 7, cd. Hofmeister, *MGH*, *SS. r. Germ.* (3ª ed., 1912), 240: O imperador demandava "nec de terra tantum, verum etiam de suis propriis capitibus *census annui redditionem*". Da mesma forma, *Ligurinus*, VIII, v. 574, ed. C. G. Dümge, Heidelberg, 1812: "capitolium *certo sub tempore* censum". As intenções de Barba-Roxa, contudo, nunca se concretizaram. Ver também P. W. Finsterwalder, "Die Gesetze des Reichstages von Roncalia vom 11. November 1158", *ZfRG*, germ. Abt., LI (1931), 59 ss.

(24) Quanto às doutrinas escolásticas e teológicas sobre tributação, ver Paul Kehl, *Die Steuer in der Lehre der Theologen des Mittelalters* (Volkswirtschaftliche Studien,

17, Berlim, 1927), 74 ss e *passim*. É verdade que, na França, depois de 1314, os estados tinham o direito de conceder uma talha especial; mas, posteriormente, desenvolveu-se a premissa de que a talha havia sido concedida perpetuamente. Cf. Holtzmann, *Französische Verfassungsgeschichte*, 408. Na Inglaterra, evidentemente, toda subvenção geral ao rei tinha de ser concedida pelo Parlamento.

(25) Langlois, "Philippe III", em: Lavisse, *Histoire de France* (Paris, 1901), III: 2, 250 s: "Le principe était posé". Ver, sobre a França, os numerosos estudos de Carl Stephenson, sobretudo "Les 'aides' des villes françaises au XII^e^ et XIII^e^ siècle", *Moyen âge*, 2^e^ sér., XXIV (1922), 274-328, e "La taille dans les villes d'Allemagne", *ibid.*, XXV (1925), 1-43; além disso, Joseph R. Strayer e C. H. Taylor, *Studies in Early French Taxation* (Cambridge, Mass., 1939).

(26) Oldradus de Ponte, *Consilia*, 98 (Veneza, 1621), fol. 39: "Contribuere si unus tenetur ad munera, quae fiunt causa utilitatis vel necessitatis, tenetur praestare munera, quae fiunt causa necessitatis in habitu, licet non in actu". Naturalmente, não se tem certeza se esse resumo é do próprio autor ou de um editor subseqüente. No entanto, a distinção entre *necessitas in actu* e *necessitas in habitu* abrange exatamente o que Oldradus discute em seu *Consilium*.

(27) *Ibid.*, n. 4: "[...] quod, si contingat aliquam talliam indici quae fiet gratia publicae et communis utilitatis et necessitatis et cetera, quasi de futuris et extraordinariis indictionibus intellexerit. Sed huic respondetur [...]. Licet enim talliam indicendi causa et regalia sint antiqui actus: tamen indictionis omni anno est novus: et hoc respectu ordinariae praestationis indictiones appella[n]tur. Extraordinariae vero superindicta [...]". Quanto à distinção entre tributações ordinárias e extraordinárias, ver também nn. 23 s.

(28) *Ibid.*, rubr. 2: "Quaeritur modo, si talliae, quas indicet rex seu eius curia, reputentur fieri gratia publicae utilitatis et necessitatis. Et est sciendum quod rex habet in dictis communitatibus et provincia iura imperialia et quae pertinent ad imperiale servitium ex privilegio imperiali". É claro que esse "privilégio" não se refere a uma carta régia de um imperador, mas ao privilégio imperial do rei como *imperator in regno suo*. Oldradus não afirma *expressis verbis* que esteja falando sobre o rei de França; mas, uma vez que ele vivia em Avignon e chamava o monarca de *dominus rex noster*, dificilmente poderia ter se referido a outro rei. Da mesma forma, o fato de que os nobres deviam contribuir para a talha parece sugerir que o *consilium* referia-se ao sul da França; ver Holtzmann, *Französische Verfassungsgeschichte*, 263 s.

(29) *Ibid.*: "Item rex, seu eius procurator, bis in anno annuatim indicit in dicto castro duo munera: unum quod vocatur alberga, aliud cavalcata".

(30) *Ibid.*: "Alberga praestatur ista ratione: quia solebant communes provinciae ire ad castra et audiebant querelas hominum de dominis suis: tunc homines solvebant expensas et illud vocatur alberga".

(31) *Ibid.*, n. 1: "Quae [alberga] hodie solvitur in pecunia annuatim [...] licet hodie nullus circumeat provinciam inferioribus de dominis suis iustitiam ministrando: quia tamen sunt iudices in singulis locis, qui hoc ipsum faciunt et de publico salarium a rege recipiunt [...]. Unde cum exhibitio talis iustitiae habeat in se publicam utilitaten, et necessitatem, [...] videtur quod huiusmodi expensas nobiles, de quibus quaeritur, contribuere teneantur: quia verum est propter provinciae utilitatem et necessitatem". Ver,

sobre o pagamento anual do *droit de gîte* já no século XIII, Holtzmann, *Französische Verfassungsgeschichte*, 257.

(32) *Ibid.*, n. 1: "Cavalcata est pro exercitu regis: quae quamvis non fiat, solvitur in pecunia annuatim". *Ibid.*, n. 3: "Et idem videtur de secunda [i. e. cavalcata] dicendum: licet enim non semper fiat exercitus, expedit uti provisione, ut cum locus fuerit, in aerario sit pecunia, ex qua militibus satisfiat [...]. Finis autem exercitus est ad bonum publicum [...]". Ver cap. 5, n. 222.

(33) Oldradus (*ibid.*, nn. 3-4) salienta que esses tributos militares gerais haviam sido habituais no Império Romano e que o próprio Cristo recomendava o pagamento do tributo: "Christus tributa Caesari monet reddi, quia per bella necessario militi stipendia praebentur [c. 4, C. XXIII, q. 1, ed. Friedberg, I, 893], et ab huiusmodi contributione nullus excipitur. Si enim censum filius Dei solvit, quis tu tantus es qui non putas esse solvendum [c. 28, C. XI, q. 1, ed. Friedberg, I, 634]?".

(34) R. von Heckel, "Das Aufkommen der ständigen Prokuratoren an der päpstlichen Kurie", *Miscellanea Fr. Ehrle* (Roma, 1924), II, 315 ss; Hermann Grauert, "Magister Heinrich der Poet", *Abh. bayer. Ahad.*, XXVII (1912), 230 ss; H. Finke, *Acta Aragonensia* (Berlim e Leipzig, 1908), I, pp. cxxiii ss; Gaines Post, "Plena potestas and Consent in Medieval Assemblies", *Traditio*, I (1943), 364 ss. Frederico II, no mínimo, tinha um *nuntius consuetus* atribuído à Inglaterra; ver, do autor, "Petrus de Vinea in England", 65, n. 81; sobre outras disposições mencionando a continuidade ou tempo como um todo, ver *Calendar of Patent Rolls 1232-1247*, pp. 11, 32, 147 (Simon de Steland); Finke, *op. cit.*, cxxxviii s e cxxxii; Luís Weckmann, "Les origines des missions diplomatiques permanentes", *Revue générale de Droit International Public* (1952, n. 2), pp. 17 ss. Ver também Garrett Mattingly, "The First Resident Embassies: Mediaeval Italian Origins of Modern Diplomacy", *Speculum*, XII (1937), 423-39, que (p. 427) menciona como primeiro caso de representação permanente um emissário de Ludovico Gonzaga de Mântua na corte de Milão (1375), mas deixa de considerar a evidência das *Acta Aragonensia.*

(35) Sobre os registros e sua introdução pelos Estados seculares, ver R. von Heckel, "Das päpstliche und sizilische Registerwesen", *ArchUF*, I (1908), 445 ss, e *passim*; H. Bresslau, *Handbuch der Urkundenlehre* (2ª ed., Leipzig, 1912), I, 103 ss; também F. Kern, "Recht und Verfassung im Mittelalter", *HZ*, CXX (1919), 34 ss, e *ibid.*, CXV (1916), 496 ss, traduzido por S. B. Chrimes em *Kingship and Law in the Middle Ages* (Oxford, 1948), 149 ss.

(36) Ver c. 65, C. XII, q. 2, ed. Friedberg, I, 708: "Liberti ecclesiae, quia numquam eorum moritur patrona, a patrocinio ecclesiae numquam discedant [...]". Ver Friedberg, *loc. cit.*, n. 734, sobre a transmissão de c. 70, Toledo IV, em coleções canônicas. A *Glossa ordinaria*, v. *moritur*, refere-se apenas ao paralelo a partir de santo Agostinho (ver nota seguinte); mas a passagem é freqüentemente citada; ver, e. g., *Glos. ord.* em c. 24, D. LIV (Friedberg, I, 214), v. *fuerint*: "quia eorum [libertorum] domina, scilicet ecclesia, nunquam moritur, ut 12. q. 2. liberti". Cf. Gierke, *Gen. R.*, III, 277, n. 93.

(37) Ver c. 33, C. XXIV, q. 1, ed. Friedberg, I, 978 s.

(38) Baldus, *Consilia*, I, 328, n. 8, fol. 103: "[imperium] quod debet durare usque in finem huius saeculi". A eternidade de Roma era negada por Agostinho na medida em que se supunha que a queda de Roma significava o fim do mundo; mas a antiga crença sobreviveu; ver Theodor E. Mommsen, "St. Augustine and the Christian Idea of Progress", *Journal of the History of Ideas*, XII (1951), 351; também J. Straub, "Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des römischen Reiches", *Historia*, I (1950), 52 ss, e, sobre a idéia em geral, esp. na Idade Média, F. Kampers, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage* (Munique, 1896). A base de toda a especulação era 2 Ts 2, 1-8, já citada em Tertuliano, *Apol.*, XXXII, 1, no contexto da prece pelo imperador e pelo Império Romano; ver Ladner, "Aspects", 419, n. 55, sobre a interpretação ulterior da epístola paulina. A crença na duração do Império, naturalmente, estava viva também em Bizâncio; ver, e. g., Endre von Ivanka, "Der Fall Konstantinopels und das byzantinische Geschichtsdenken", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, III (1954), 19 ss.

(39) Sobre a doutrina dos quatro impérios, ver C. Trieber, "Die Idee der vier Weltreiche", *Hermes*, XXVII (1892), 321-42; F. Kampers, "Die Idee von der Ablösung der Weltreiche", *Hist. Jhb.*, XIX (1898), 423 ss; e, quanto à literatura mais recente, Mommsen, "St. Augustine", 350, nn. 5-6; também Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio*, I, 244 s. Interessante é Oto de Freising, *Chronica*, V, pról., ed. Hofmeister, 226 s, que associa a idéia dos quatro impérios à idéia de "progress" conforme representada por Prisciano, *Inst. gram.*, I, 1 (ver cap. 5, n. 187); ver também Joseph Schmidlin, *Die geschichts-philosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising* (Friburgo, 1906), 28 ss. Sobre os juristas, ver, e. g., Bartolo, em *Ad reprimenda* (Édito do Imperador Henrique VII, em *MGH*, *Const.*, IV, 965, n. 929), n. 8, v. *totius orbis*, em Bartolo, *Consilia, quaestiones et tractatus* (Veneza, 1567), fol. 115v, também em *Corp. Iur. Civ.*, IV, 124, onde o Édito está entre os *Extravagantes* dos imperadores medievais anexados aos *Libri feudorum*. Bartolo, referindo-se a Dn 2, 39-40, fala sobre "Nabuchodonosor rex qui tunc erat universalis imperator", e, ao final, desenvolve a doutrina completa dos quatro (ou cinco) impérios (ver n. 41). Da mesma forma, Baldus, *Consilia*, I, 328, n. 8, fol. 103: " [...] et hoc apparet in mutatione quatuor principalium regnorum".

(40) Tomás de Aquino, *De regimine principum*, III, 12-3, ed. Mathis, 53 ss: "[...] sed nos quintam [monarchiam] possumus addere (c. 12)". O *principatus* de Cristo começava imediatamente no dia de seu nascimento (c. 14), e o censo pago universalmente a Augusto (Lc 2, 1) era "non sine mysterio, quia ille natus erat, qui verus erat mundi Dominus et Monarcha, cuius vices gerebat Augustus, licet non intelligens, sed nutu Dei [...] (c. 13)". Cf. Woolf, *Bartolus*, 318 ss; Ladner, "Aspects", 419, n. 55.

(41) Bartolo, em *Ad reprimenda*, n. 8, v. *totius orbis* (ver n. 39): "Quarto filit imperium Romanorum. Ultimo adveniente Christo istud Romanorum imperium incepit esse Christi imperium, et ideo apud Christi vicarium est uterque gladius, scilicet spiritualis et temporalis [...]. Dic ergo quod ante Christum imperium Romanorum dependebat ab eo [principe] solo et imperator recte dicebatur quod dominus mundi esset et quod omnia sua sunt. Post Christum vero imperium est apud Christum et eius vicarium et transfertur per papam in principem saecularem [referência à Decretal *Venerabilem*: c. 34 X 1, 6]. Unde sic dicimus omnia sunt imperii Romani, quod nunc est Christi, verum est, si referamus ad personam Christi [...]". Era costume discutir a doutrina das Duas Espadas no contexto da Decretal *Venerabilem*; ver Post, "Unpublished Glosses on the *translatio imperii*

and the Two Swords", *AKKR*, CXVII (1937), 408, 410 s, e, sobretudo, a pesada massa de excelentes estudos de A. M. Stickler sobre as Duas Espadas, enumerados em seu artigo "Sacerdozio e Regno nelle nuove ricerche", em *Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII* (Miscellanea Historiae Pontificiae, XVIII; Roma, 1954), 3, n. 3; o estudo, de edição póstuma, de Wilhelm Levison, "Die mittelalterliche Lehre Von den beiden Schwertern", *DA*, IX (1951), 14-42, não considera a passagem de Bartolo, ao passo que Joseph Lecler, "L'Argument des deux glaives", *Recherches de science religieuse*, XXII (1932), 171, cita a passagem, mas não a comenta. Era costume também, em relação às Duas Espadas, salientar que, historicamente, o império precedia o papado: "Ante enim fuit imperator quam papa, ante imperium quam papatus" (ver, e. g., Stickler, "Der Schwerterbegriff bei Huguccio", *Ephemerides Juris Canonici*, III [1947], 211, n. 3; o argumento é repetido inúmeras vezes; cf. Friedrich Kempf, *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III.* [Miscellanea Historiae Pontificiae, XIX; Roma, 1954], 212 s, nn. 48 ss), e que, portanto, todo poder estava originalmente nas mãos do imperador, mas que, após o advento de Cristo, os poderes imperial e pontifício foram separados, porque apenas Cristo tinha ambos os poderes. Bartolo, evidentemente, seguia essa doutrina, mas preferia vinculá-la à de Ptolomeu de Lucca.

(42) Bartolo, *loc. cit.*, continua: " [...] verum est si referamus ad personam Christi. Si vero referamus ad personam imperatoris saecularis, non proprie dicitur, quod omnia sunt sua vel sub sua iurisdictione [...]. In hac ergo constitutione [sc. imperatoris Henrici VII], si se retulit ad imperium vel si se retulit ad personam suam: locutus est caute. Non enim dicit [imperator] quod totius orbis iurisdictio sit sua, sed quod totius orbis regularitas in eo requiescit". Bartolo emprestou a palavra *regularitas* da própria constituição de Henrique: " [...] Romanum imperium, in cuius tranquillitate totius orbis regularitas requiescit" *(MGH, Const.*, IV, 965, 25). A idéia é similar à de Dante, *Monarchia*, I, 14, 7: " [...] humanum genus secundum sua communia, que omnibus competunt, ab eo [imperatore] regatur et communi regula gubernetur ad pacem: quam quidem regulam sive legem particulares principes ab eo recipere debent [...]".

(43) Bartolo, *loc. cit.*: " [...] cuius [Christi] regnum non dissipabitur, de quo prophetavit Daniel in dicto c. 9 [de fato, c. 7], ubi haec omnia imperia describuntur expresse".

(44) *Nov.* 73, pr. 1: "Quia igitur imperium propterea deus de coelo constituit [...]. No *Decretum* de Graciano, c. 11, D. XCVI, ed. Friedberg, I, 341, expressa-se uma idéia similar, e os decretistas (v. *divinitus*) referiam-se às vezes a *Nov.* 73; ver Kempf, *Innocenz III.*, 212, n. 49.

(45) *Nov. 6*, epíl.: "(Licentiam damus) nobis et ad imperium quod semper est [...]".

(46) Andreas de Isérnia, em *Feud.* I, 13 (*De alienatione feudi*), n. 3, fol. 49v: "nam ecclesia non moritur et semper est, sicut imperium".

(47) Sobre o princípio, ver Gierke, *Gen. R.*, III, 277, n. 92; cf. 364, nn. 41-3, e 430, n. 46; além disso, sobre os Romanos, 571 s.

(48) *Glos. ord.*, em *D.* 5, 1, 76, v. *proponebatur*: "Primum est, quia sicut idem dicitur populus Bononiensis qui erat ante-C-annos retro, licet omnes mortui sint qui tunc erant, ita debet etiam esse [idem iudicium] tribus vel duobus iudicibus mortuis, et allis subrogatis. Secundum est, quod licet omnes milites moriantur et alii sint subrogati, eadem est legio. Tertium est in navi, quia licet particularatim fuit refecta, licet omnis

tabula nova fuerit, nihilominus est eadem navis". O glosador, Vivianus Tuscus de Bolonha, um contemporâneo de Acúrsio (cf. Savigny, V, 339 s), acrescenta, lacônico: "quia [...] non idem esset homo hodie qui fuit ante annum". (Ver, adiante, n. 50.) Sobre repetições dessas imagens, cf. Gierke, *Gen. R.*, III, 365, n. 42, a cuja coleção pode-se acrescentar Bracton, fol. 374b, ed. Woodbine, IV, 175: "In collegiis et capitulis semper idem corpus manet, quamvis successive omnes moriantur et alii loco ipsorum substituantur, sicut dici poterit de gregibus ovium, ubi semper idem grex, quamvis omnes oves sive capita successive decedant". A fonte de todos esses exemplos (*populus*, *legio*, *navis*, *grex*) é *D.* 41, 3, 30, rubr., e, mediante o concurso do jurista romano Pompônio, que escreveu no tempo de Severo Alexandre, derivavam da filosofia grega; ver, sobre essa lei, o estudo de Alexander Philipsborn, "Der Begriff der juristischen Person im römischen Recht", *ZfRG*, rom. Abt., LXXI (1954), 41-70.

(49) A "forma" em si permanece idêntica e, embora exista como forma apenas de modo composto com a matéria, ela é, contudo, independente da variabilidade do componente matéria. Ver, e. g., Tomás de Aquino, *Summa theol.*, I, q. 9, a. i, ad 3: "Ad tertium dicendum, quod formae dicuntur invariabiles, quia non possunt esse subiectum variationis; subiiciuntur tamen variationi, in quantum subiectum *secundum eas* variatur".

(50) Baldus, em *D.* 5, 1, 76, n. 4, fol. 270: "Quarto, nota quod ubi non mutatur forma rei, non dicitur mutari res". Ele cita, então, o exemplo da interdição que pode durar cem anos ou mais, "quia *populus non moritur*, licet sint mortui illi qui praestiterunt causam interdicto". O princípio foi formulado por Paulo de Castro (m. 1441), que opinava, também sobre *D.* 5, 1, 76: "quod stante identitate formae, licet in substantia contingat mutatio, intelligitur eadem res", que teria sido verdade também com relação ao metabolismo do corpo humano (ver n. 48); citado por Gierke, *Gen. R.*, III, 430, n. 46.

(51) João de Paris, *De potestate regia et papali*, c. 19, ed. Leclercq, 235: "populo seu exercitu [ver, sobre *exercitus*, a literatura citada por Leclercq, 95, n. 1; também Mochi Onory, *Fonti canonistiche*, 68, 87 (n. 1), 238, 253; Kempf, *Innocenz III.*, 214, n. 55] faciente et Deo inspirante quia a Deo est [imperator]". Aí (235, 13) se encontra também a referência à paráfrase da *Ética a Nicômaco* feita por Averróis, dizendo "quod rex est a populi voluntate, sed cum est rex, ut dominetur, est *naturale*". Sobre essa passagem, ver também F. v. Bezold, *Aus Mittelalter und Renaissance* (Munique e Berlim, 1918), 22; Scholz, *Publizistik*, 331 s. João de Paris expressou a mesma idéia também em c. 10, Leclercq, 199, 23: "Potestas regia [non] [...] est a papa sed a Deo et a populo regem eligente in persona *vel in domo*", uma passagem importante porque o elemento dinástico entra em cena. Além disso, não só o poder real deriva diretamente de Deus sem a mediação do papa, mas o mesmo é verdade com relação aos prelados (199, 35): "Sed potestas prelatorum non est a Deo mediante papa, sed immediate, et a populo eligente vel consentiente". Ver também 22, 5: "nam populus facit regem et exercitus imperatorem"; ou 226, 15: "[potestas regia] cum sit a Deo et a populo consentiente et eligente". Leclercq, 73-6, provavelmente está certo ao descrever o "averroísmo" de João de Paris como um *averroisme théocratique*, pois essa doutrina possuía muitas nuanças.

(52) É claro que João de Paris não era, de modo algum, exceção (ver adiante, nn. 53 s), mas, antes, um expoente das tendências de seu tempo. É bastante revelador, contudo, constatar que os juristas do século XIV freqüentemente se referiam a João de Paris,

às vezes em conjunto com "Dantes de Florentia [...] [qui] pulchre tractat [...] de necessitate monarchiae". Cf. Nardi, "Nota alla 'Monarchia'", *Studi Danteschi*, XXVI (1942), 100-7; além disso, também sobre a retomada da doutrina de João de Paris no *Songe du Vergier*; cf. Lemaire, *Lois fondamentales*, 46 ss; Schramm, *König von Frankreich*, I, 244, II, 120.

(53) *Glos. ord.* em *Nov.* 73, pr. 1, v. *De caelo:* "Immo populus Rom. de terra, ut Inst. de iure naturali. §. sed et quod principi [*Inst.* I, 2, 6: *lex regia*], que est contra. Sed Deus constituit permittendo, et populus, Dei dispositione. Vel dic, Deus constituit auctoritate, populus ministerio". O ensinamento dos canonistas seguia linhas similares, já que também tinham de combinar o v. *divinitus* em c. 11, D. XCVI (ver n. 44), com a *lex regia*. Ver, e. g., Post, "Unpublished Glosses", 414, sobre Silvester Hispanus (?), que afirmava o *imperium a Deo*, mas distinguia (como muitos outros) entre *iurisdictio* e sua *executio*, entre *imperium* e *imperator*, que também se referia à *lex regia*, e que, em seguida, declarava: "Sed dic, quod aliud est ipsa iurisdictio per se inspecta, que a deo processit, et aliud quod ipsius iurisdictionis executionem consequatur aliquis per populum [...]; nam populus per electionem facit imperatorem, sed non imperium, sicut cardinales per electionem preferunt aliquem sibi ad iurisdictionem, que a deo data est, exercendam". A distinção entre *iurisdictio* e *gubernaculum*, tão enfatizada por McIlwain, *Constitutionalism*, 75 ss (ver cap. 4, n. 177), pertence a esse conjunto geral de problemas. Sobre passagens relacionadas, ver Kempf, *Innocenz III*, 213 s, nn. 52 ss, 244 s, nn. 32 ss; cf. 210, n. 42. Ver também, adiante, cap. 7, n. 25.

(54) "Nec est absurdum quod sit a Deo et a populo. Imperator est a populo, sed imperium dicitur divinum a Deo." Cf. Theseider, *L'Idea imperiale*, 262. Ver também Ullmann, *Lucas de Penna*, 175, n. 1, sobre uma declaração similar de Cino em uma outra ocasião. Além disso, Andreas de Isérnia, em *Feud.* II, 52 (*De Prohib. feudi alien.*), rubr., fol. 231v: "Imperium quidem a Deo est: ideo dicitur divina gratia". Oto de Freising, *Chronica*, IV, pról., ed. Hofmeister, 182, 15, pergunta *quo iure* os monarcas exercem poder, e responde: "ex ordinatione Dei et electione populi". Quanto a algumas opiniões de canonistas, ver n. 53, e, adiante, cap. 7 n. 25; e, sobre outras elocuções correlatas, Gierke, *Gen. R.*, III, 570, n. 140.

(55) O fato de que o império, como todo reino, havia sido colocado "auf eine vom Papst an sich unabhängige Grundlage", foi reconhecido também por Kempf, *Innocenz III*, 226 s. Por outro lado, a famosa formulação do papa Inocêncio IV: "papa habet imperium a Deo, imperator a populo" (Gierke, *Gen. R.*, III, 570, n. 142), tornava o imperador um poder totalmente profano separado de Deus — a menos que consagrado pela Igreja. No entanto, a desvalorização das consagrações imperiais e reais, resultante de numerosos e muitas vezes heterogêneos desenvolvimentos e tendências de pensamento (ver, adiante, cap. 7: 1), está estreitamente vinculada também à proeminência do povo. Ver Inocêncio IV, *Apparatus*, em c. 1 X 1, 7, n. 2 (Lyon, 1578), fol. 57v.

(56) Baldus, *Consilia*, III, 159, n. 6, fol. 46: " [...] nam ipsa respublica maiestatem habet ad instar populi Romani, cum libera sit et ius habeat creandi regem".

(57) Baldus, *Consilia*, I, 328, n. 8, fol. 103: "Nunc autem dispositiones mundi mutatae sunt, ut ait Aristoteles in *coeli et mundi*, non utique mundus generabitur et corrumpetur, sed dispositiones ipsius: et nihil perpetuum sub sole. Corruptionis enim causa

per se est tempus, IV. *Physicorum*. Licet imperium semper sit, in Auth. quomodo oportet episc. §. fi. [*Nov.* 6, epil.; supra, n. 45], tamen non in eodem statu permanet, quia in continuo motu et perplexa tribulatione insistit, et hoc apparet in mutatione quatuor principalium regnorum [...]". A referência a Aristóteles é *De caelo et mundo*, I, 280a, 19-23: *οὐκ ἂνὸ κόσμος γίγνοιτο καὶ φθείροιτο, ἀλλ' αἱ διαθέσεις αὐτῦ.* Sobre o texto latino (citado literalmente por Baldus) e a interpretação de Tomás de Aquino, ver Tomás de Aquino, *In Aristotelis libros de Caelo et Mundo*, I, lect. 23, ed. Spiazzi (Turim e Roma, 1952), 110 e 112. Ver, além disso, Aristóteles, *Physics*, IV, 12, 221b, 1: *φθορᾶς γὰρ αἴτιος καθ' αὐτὸν μᾶλλον ὁ χρόνος*; também 221a, 30 ss: *καὶ γηράσκοι πάνθ' ὑπὸ τοῦ χρόνου.*

(58) Baldus, *Consilia*, I, 271, n. 3, fol. 81v (ver cap. 4, n. 292): "respublica et fiscus sint quid eternum et perpetuum quantum ad essentiam, licet dispositiones saepe mutentur".

(59) Baldus, *Consilia*, III, 159, nn. 3, 5, fol. 45v: "Nam regnum continet in se non solum territorium materiale, sed etiam ipsas gentes regni, quia ipsi populi collective regnum sunt [...] Et etiam [non moritur] universitas seu respublica ipsius regni, quae etiam exactis regibus perseverat. Non enim potest respublica mori, et hac ratione dicitur, quod respublica non habet heredem, quia semper vivit in semetipsa [...], sicut dicit Aristoteles: mundus non moritur, sed dispositiones mundi moriuntur, et mutantur, et alternantur, et non perseverant in eadem qualitate". Ver n. 57, e também Aristóteles, *Meteorologica*, I, 14, 352b, com o comentário de Tomás de Aquino, ed. Spiazzi, 459 s; também para o texto latino.

(60) Ver *D.* 7, 1, 56 e, sobre Odofredo, Gierke, *Gen. R.*, III, 36, 5, n. 43. O direito romano, ao restringir o usufruto de uma cidade para cem anos a fim de evitar perpetuação ("Periculum enim esse videbatur ne [usufructus] perpetuus fieret"), antecipava, por assim dizer, as ansiedades de Henrique VIII, pois esse rei fez a desagradável descoberta de que as doações de terras em favor de corporações — guildas, confrarias, comunidades e outras — constituíam um grande risco e uma ameaça de alienação perpétua, porque a partir delas "cresciam para o Rei [...] as mesmas perdas e inconveniências [...] que no caso de terras alienadas em *mão-morta*". Cf. Maitland, *Sel. Ess.*, 214.

(61) Baldus, *Liber de pace Constantiae* (em seguida aos *Libri feudorum* e às *Extravagantes* imperiais do *Corpus iuris civilis* [Veneza, 1584] IV, App. 159 ss), v. *Nos Romanorum*, p. 161C: o imperador [Frederico I] "vult istam pacem esse perpetuam, id est, quamdiu fides servetur [...] vel per praesentem mundi aetatem, et futuram et sine praefinitione temporis, quia Imperator facit hanc pacem nomine sedis, non nomine proprio tantum: et imperium non moritur [...]" (sobre *nomine proprio*, com base em c. 14 X 1, 29, ver, adiante, cap. 7, nn. 232 ss). Em seguida, ao final da mesma extensa glosa (162D), Baldus afirma: "Item quia quod universale est non potest morte perire, sicut homo in genere non moritur".

(62) Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben* (Munique, 1936), II, 239 ss, e 261 ss, descobriu, de fato, dois mestres averroístas em Bolonha no início do século XIV, Tadeu de Parma e Angelo d'Arezzo, ambos professores de filosofia na faculdade de artes de Bolonha, e concluiu (270 s) que a primeira célula do averroísmo acadêmico na Itália deve ser buscada na antiga cidadela de estudos jurídicos, a própria Bolonha, que depois se propagou para Pádua (também p. 240 s). Sobre o problema e as publicações mais recentes

sobre o tema, ver Charles J. Ermatinger, "Averroism in Early Fourteenth Century Bologna", *Mediaeval Studies*, XVI (1954), 35-56. Também Petrarca, em sua luta contra os averroístas (cf. Grabmann, 240, n. 4; Eppelsheimer, *Petrarca*, 194, n. 6; P. O. Kristeller, "Petrarch's Averroists", *Bibl. d'Humanisme et Renaissance*, XIV [1952], 59-65), fustiga os juristas de Pádua. No entanto, a extrema irritabilidade de Petrarca contra os filósofos, teólogos, juristas, médicos e não-humanistas em geral, da escolástica, é bem conhecida, e sua tendência de chamar imediatamente de "averroísta" qualquer um que discordasse dele encontra equivalência em hábitos modernos. O testemunho de Petrarca, portanto, é de validade duvidosa. Sem negar a possibilidade de que o averroísmo tinha adeptos também entre os advogados (e as descobertas de Grabmann fundamentariam tal hipótese), parece-me, contudo, que os juristas, ao desenvolverem e exagerarem suas doutrinas corporativistas, muitas vezes podem ser confundidos com "averroístas" e erroneamente rotulados como tal, simplesmente porque essas doutrinas evocavam os princípios estigmatizados. Isso é verdade com respeito à eternidade do mundo e das espécies, da qual os próprios juristas tinham realmente consciência (ver n. 18, sobre Angelus de Ubaldis); é verdade também com relação à unidade do intelecto (ver, adiante, cap. 8, n. 71); e seria fácil também deduzir de seus escritos o dogma da verdade dupla: o que é filosoficamente verdadeiro pode não ser juridicamente verdadeiro (ver p. 175; também Bartolo, em *D.* 48, 19, 16, 10 [adiante, nn. 64, 89]; Gierke, *Gen. R.*, III, 365 s). Por isso, devemos ter cuidado com generalizações concernentes aos "juristas averroístas". Nem todo aquele que usa os termos "subconsciência" ou "complexo" é, em termos filosóficos, freudiano ou junguiano.

(63) Ver nn. 53 s.

(64) Isso, provavelmente, é correto desde que Gierke, *Gen. R.*, III, 281, 365 s, 425 s e *passim*, sugira a afinidade com princípios nominalistas; mas, como o próprio Gierke ressalta (365 s), as noções jurídicas não coincidem exatamente com as noções escolásticas, e Bartolo (em *D.* 48, 19, 16, 10, n. 3, fol. 228ᵛ), ao referir-se aos *philosophi et canonistae*, deixa totalmente claro que uma "ficção" jurídica não é idêntica a uma "noção" filosófica.

(65) Überweg-Baumgartner, 579, 601; também 322.

(66) Sobre a *Socratitas*, ver Harris, *Duns Scotus*, II, 20, n. 3: "Et sicut Socratitas quae formaliter constituit Socratem, nusquam est extra Socratem, sic illa hominis essentia quae Socratitatem sustinet in Socrate, nunquam est nisi in Socrate, vel quae est in aliqui alio individuorum". O que Scotus parece querer dizer (ver Harris, *loc. cit.*) é a "reunião" do objeto material concreto e do universal na "imagem" ou "espécie inteligível". Ver, e. g., Baldus, em c. 3 X 1, 31, n. 14 (*In Decretalia*, fol. 126), e sua definição de *universitas*: "Omnis universitas dicitur corpus, quia compositum et aggregatum, ubi corpora sunt tanquam materia; dicitur autem forma, id est, formalis status [ver n. 49] [...] Est igitur collegium imago quaedam quae magis intellectu quam sensu percipitur [D. 41, 3, 30; 4, 2, 9, 1; c. 53 X 5, 39]". Ou, sobre o estrato intermediário entre o gênero e o indivíduo concreto, ver Baldus, em C. 3 X 2, 12, n. 15 (*In Decretalia*, fol. 178): "Est autem universale quod non distinguitur in species dialectico modo assumptas, sed in res. Generale autem est id, quod habet species sub se [...]". Em outras palavras, o *universale* e *universitas* é, em si mesmo, na filosofia legal, uma espécie classificada acima das coisas nas

quais se individualiza, mas classificada abaixo do *generale* que é, em si, divisível em espécies. Deve-se deixar ao especialista, contudo, a análise da terminologia jurídica e sua comparação com a da filosofia escolástica.

(67) Ver cap. 3, n. 88.

(68) Baldus, *De Pace Const.*, p. 162D (ver n. 61).

(69) Gierke, *Gen. R.*, III, 193 s.

(70) Bartolo, em *D.* 6, 1, 113, fol. 204: "[O imperador é senhor do mundo] Nec obstat quod alii sunt domini particulariter, quia mundus est universitas quaedam; unde potest quis habere dictam universitatem, licet singulae res non sint suae". Cf. Woolf, *Bartolus*, 22, n. 3; cf. 123 s, sobre os três tipos de *universitates*.

(71) Baldus, em *C.* 7, 53, 5, n. 11, fol. 73ᵛ: "[populus] debet intelligi de hominibus collective assumptis [...] Unde populus proprie non dicitur homines, sed hominum collectio in unum corpus mysticum, et abstractive assumptum, cuius significatio est inventa per intellectum". Cf. Gierke, *Gen. R.*, III, 432.

(72) Baldus, *Consilia*, I, 333, n. 1, fol. 105: "regnum quoddam totum suas partes integraliter continens tam in personis quam in rebus, sicut omne nomen collectivum populorum et territorii".

(73) Baldus, em *C.* 6, 26, 2, n. 2, fol. 80ᵛ: "Est et quaedam persona universalis [...] ut populus [*lex mortuo*: *D.* 46, 1, 22; cf. nota seguinte], et haec persona similiter loco unius habetur, et individuum corpus reputatur".

(74) *D.* 46, 1, 22: "[...] quia hereditas personae vice fungitur, sicuti municipium et decuria et societas".

(75) Andreas de Isérnia, em *Feud.* II, 52 (*De prohib. feudi alien. Loth.*), n. 1, fol. 232: "Princeps est pater patriae, dicit Seneca primo *de clementia* [1, 14, 2]. ergo illorum, qui sunt in patria, idest subditorum. sicut arguit ipse [Seneca] secundo *de ira* [2, 31, 7]: 'nefas est nocere patriae, ergo civi quoque.' non enim est patria, nisi homines agentes in ea: sicut Ecclesia possidet et collegium, idest clerici et illi qui sunt in collegio [...]". Embora Andreas de Isérnia admita que *patria* não seja nada além dos seres humanos nela atuantes, defende, contudo, o caráter corporativo de *patria* e seus cidadãos, e combate a atomização desse corpo; ver seus comentários sobre *Feud.* II, 27 (*De pace tenenda*), n. 9, fol. 162ʳ⁻ᵛ, onde argumenta contra a opinião de Sêneca (*De ira*, *loc. cit.*) "quod unus homo de patria est pars patriae", e declara: "Hoc iuristae non recipiunt, nisi quando universitas redigitur ad unum [*D.* 3, 4, 7, 2; ver, adiante, n. 96] [...] Dividere ergo patriam in tot partes quot homines habet, concisio est, non divisio". Andreas reproduz provavelmente a doutrina de seu concidadão Rofredo de Benevento, que declarava que "universitas est quoddam individuum, unde partes non habet", já que, segundo Aristóteles, um indivíduo é indivisível; ver Gierke, *Gen. R.*, III, 204; também adiante, n. 89.

(76) Gierke, *Gen. R.*, III, 248, 253, 278, e *passim*.

(77) *Ibid.*, 280 ss. Ver Inocêncio, *Apparatus*, em c. 57 X 2, 20 (mais tarde igual a c. 2 VI 2, 19), n. 5, fol. 176ᵛ ("cum collegium in causa universitatis fingatur una persona"); c. 53 [52] X 5, 39, nn. 1-3, fol. 364; e (mesmo título) c. 64, n. 3 (a decretal do próprio Inocêncio, *Romana Ecclesia*, mais tarde igual a c. 5 VI 5, 11), fol. 367ᵛ. As passagens relevantes do quase inacessível *Apparatus* de Inocêncio foram tornadas acessíveis, muito gratificantemente, por I. Th. Eschmann, O. P., "Studies on the Notion of Society in St.

Thomas Aquinas, 1. St. Thomas and the Decretal of Innocent IV *Romana Ecclesia: Ceterum*", *Mediaeval Studies*, VIII (1946), 1-42, esp. 8 ss, 29 ss.

(78) A existência de certos antecedentes a essa definição de Inocêncio foi constatada pelo próprio Gierke; ver, e. g., *Gen. R.*, III, 204.

(79) Ver n. 65.

(80) *Summa theol.*, III, q. 55, a. 4, ad 1, citando Agostinho, *De quaestionibus Evangelistarum*, II, C. 51, *PL*, XXXV, 1362: "non omne quod fingimus, mendacium est; [...] cum autem fictio nostra refertur in aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua *figura veritatis*. Alioquin omnia quae a sapientibus et sanctis viris, vel etiam ab ipso Domino, figurate dicta sunt, mendacia deputabuntur".

(81) Baldus, em *D.* 17, 2, 3, n. 2, fol. 120v: "Nam ex hoc dicto glossae [sc. glos. ord.] nota quod ibi demum habet locum fictio, ubi est possibile quod habeat locum veritas". Baldus refere-se, em seguida, a uma passagem na lei de adoção (*D.* 1, 7, 16; ver também *Inst.*1, 11, 4) "ubi textus dicit quod fictio imitatur naturam", e, ao resumir, diz: "Fictio ergo imitatur naturam. Ergo fictio habet locum, ubi potest habere locum veritas". A lei de adoção, a que ele se refere, diz: "Adoptio enim in his personis locum habet in quibus etiam natura potest habere". Em sua própria glosa sobre *D.* 1, 7, 16, fol. 38v, Baldus (agora citando, de fato, Aristóteles, *Physics*, II, 2, 194a 21) afirma: "*Ars naturam imitatur* inquantum potest", ao que faz uma *additio*: "Nota quod fictio naturae rationem atque stylum imitatur". Ver também Bartolo, em *D.* 17, 2, 3, fol. 139, bem como *Glos. ord.* sobre essa lei, v. *nominibus*. É interessante que Oldradus de Ponte, *Consilia*, LXXIV, n. 1 (Lyon, 1550), fol. 27ra, que prova que a alquimia é permissível: "Cum ergo ars imitetur naturam (*D.* 1, 7, 16), non videntur isti alchimistae peccare...". Ver também *Consilia*, XCIV, n. 8, fol. 33r: "sic in natura videmus quod ars imitatur (*Inst.* 1, 11, 4)". Também Cino, em *C.* 7, 37, 3, n. 5, fol. 446ra, exige que "civiles actus naturam habeant imitari".

Obviamente, a fórmula jurídica *Fictio imitatur naturam* deve ser considerada em relação ao grupamento integral de noções tais como *ars simia naturae*, *ars simia veri*, e a aristotélica *ars naturam imitatur*, lemas muito significativos na arte e na cultura renascentista em geral; ver, sobre o problema, Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Berna, 1948), 524 s; H. W. Janson, *Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance* (Studies of the Warburg Institute, XX, Londres, 1952), 287 ss. "Macaquear" não era empregado apenas em um sentido pejorativo como em Dante, *Inf.*, XXIX, 139 (o falsário Capocchio confessa: *fui di natura buona scimia*); o próprio Dante chama a arte (*Inf.*, XI, 105) de "por assim dizer, a neta de Deus", porque, segundo Aristóteles, a "arte macaqueia a natureza", e João de Jandun chama a si mesmo "o macaco de Aristóteles e Averróis" (Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, II, 239). Quanto à "ficção", pode-se evocar a definição de Petrarca para o *officium poetae*: revelar e glorificar a verdade das coisas tecida em uma decorosa nuvem de ficção ("veritatem rerum decora velut figmentorum nube contextam"); ver Attilio Hortis, *Scritti inediti di Francesco Petrarca* (Trieste, 1874), 33, n. 1; Burdach, *Rienzo*, 509 s; e, sobre a dependência de Macróbio (*Saturnalia*, 5, 17, 5; ver também o escólio sobre Horácio, *Ad Pisones*, 119), E. H. Wilkins, "The Coronation of Petrarch", *Speculum*, XVIII (1943), 175. Os juristas não só coincidiam nas teorias literárias e artísticas, mas podem mesmo ter tido a função de pioneiros, já que aderiram a essa teoria — derivada das leis romanas

de adoção — muito antes que os demais. De qualquer modo, o fio, até agora aparentemente despercebido, não deve ser negligenciado.

(82) Em sua decretal, publicada no Concílio de Lyon (c. 5 VI 5, 11, ed. Friedberg, II, 1095), Inocêncio IV declarava sua intenção de tornar o risco das almas impossível "quod exinde sequi posset, quum nonnumquam contingeret innoxios huiusmodi sententia irretiri". O comentador da decretal era, nesse caso, o próprio Inocêncio IV, cuja opinião foi discutida por Gierke, *Gen. R.*, III, 280 ss. A *Glossa ordinaria* sobre o *Liber Sextus*, redigida por Joannes Andreae, enfatiza realmente (em c. 5 VI 5, 11, rubr.) que, no caso da excomunhão de um *collegium*, "illi qui erunt postea subrogati, debent se tenere pro excommunicatis". O problema dos *subrogati*, contudo, parece ter sido uma reflexão tardia, pois a decretal em si considera apenas os membros que compunham o *collegium* naquela época, entre os quais poderia haver homens inocentes. Ver n. 84.

(83) Ver, e. g., Petrus de Ancharano (c. 1330-1416), em c. 53 X 5, 39, n. 8 (*In quinque Decretalium libros facundissima Commentaria*, Bolonha, 1631), p. 231: "Item, eadem est universitas hodie, quae erit usque ad centum annos, ut 1. proponebatur. ff. de iud. [*D.* 5, 1, 76]. Si ergo diceremus universitatem posse delinquere, includerentur isti [pueri, infantes, mulieres et similes], quod esset absurdum. et ex his rationibus concludit In[nocentius] quod universitas non possit excommunicari". Esses argumentos, naturalmente, eram sempre repetidos.

(84) Ver n. 18, sobre Bartolo, em *D.* 8, 2, 33, n. 1, fol. 222.

(85) *Summa theol.*, III, q. 8,a. 3, concl.: "[...] haec est differentia inter corpus hominis naturale et corpus Ecclesiae mysticum, quod membra corporis naturalis sunt omnia simul, membra autem corporis mystici non sunt omnia simul, neque quantum ad *esse naturae*, quia corpus Ecclesiae constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius, neque etiam quantum ad *esse gratiae* [...]. Sic igitur membra corporis mystici accipiuntur non solum secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod in potentia [...]". Essa definição era freqüentemente repetida; ver, e. g., Jaime de Viterbo, *De regimine Christiano*, c. 3, ed. H.-X. Arquillière, *Le plus ancient traité de l'Église* (Paris, 1926), 110.

(86) Ver, e. g., Gierke, *Gen. R.*, III, 277, n. 92.

(87) Bracton, fol. 374b, ed. Woodbine, IV, 175: "Et ideo si abbas vel prior, monachi vel canonici successive obierint, domus in aeternum permanebit".

(88) Ver n. 48.

(89) Bartolo, em *D.* 48, 19, 16, 10 v. *nonnunquam*, fol. 228v, como principal argumento contra os nominalistas, afirma "quod totum non differt realiter a suis partibus", e que, conseqüentemente, "nil aliud est universitas scholarium quam scholares". Por sua vez, argumenta (como, antes dele, Andreas de Isérnia; ver n. 75) que "universitas repraesentat unam personam, quae est aliud a scholaribus seu ab hominibus universitatis [referência à *lex mortuo D.* 46, 1, 22], quod apparet: quia recedentibus omnibus istis scholaribus et aliis redeuntibus, eadem tamen universitas est. Item mortuis omnibus de populo et aliis subrogatis, idem est populus". O aspecto corporativo do *totum* teria sido admitido pelos *philosophi et canonistae* a quem Bartolo contradiz, embora admitisse sua "verdade filosófica"; mas Bartolo centra seu argumento no elemento de sucessão e identidade — isto é, faz do Tempo a essência da "verdade jurídica", da *fictio iuris* que ele defende.

(90) Gierke, *Gen. R.*, III, 365, n. 41, citando Alberico de Rosate (+ 1354): "populus, id est universitas cuiusque civitatis et loci, [...] idem qui fuit retro mille annis, quia successores representant eandem universitatem".

(91) Baldus, *De Pace Const.*, p. 161A, v. *universitas*, fala "de ista magna universitate (ver n. 70), quae omnes fideles imperii in se complectitur tam praesentis aetatis quam successivae posteritatis [...]". Ver n. 84.

(92) Henrique VII, no édito *Ad reprimenda* (ver n. 41), também *MGH, Const.*, IV, 965, n. 929: " [...] divina praecepta quibus iubetur quod omnis anima Romano principi sit subiecta". Cf. a bula *Unam Sanctam*: "Subesse Romano pontifici omni humanae creaturae declaramus [...] omnino esse de necessitate salutis". Mirbt, *Quellen*, 211, n. 372.

(93) Era essa a opinião dos primeiros glosadores que tentaram definir o *collegium* distinguindo entre *simul cohabitantes* e *non cohabitantes*; ou seja, tentaram encontrar a essência do *collegium* no Espaço, e não com relação ao Tempo, e, com isso, perderam o ponto essencial. Ver Gierke, *Gen. R.*, III, 193.

(94) Post, "Quod omnes tangit", 223, cujos comentários sobre a Inglaterra são válidos também para o continente naquele período.

(95) Ke Chin Wang, "The Corporate Entity Concept (or Fiction Theory) in the Year Book Period", *LQR*, LVIII (1942), 500, n. 13, e 504, n. 37, enfatiza, em seu instigante estudo, o aspecto de que "a continuidade não é um teste essencial da Teoria Ficcional". Embora admita que possa haver teorias ficcionais não envolvidas com "continuidade", devo dizer, contudo, que a *universitas* como uma pessoa fictícia é essencialmente um corpo dotado de continuidade.

(96) Um argumento consagrado e muito discutido, geralmente baseado em *D.* 3, 4, 7, 2 (ver n. 75); ver Gierke, *Gen. R.*, III, 236 s, 350 (nn. 337 ss), 411 s (nn. 240 ss), 497 s.

(97) Isso não é idêntico à corporação de um só homem obtida "por devolução", ou seja, quando todos os membros, exceto um, morreram; ver n. 75, e Gierke, na citação da nota anterior. Ver também Baldus, em c. 36 X 1, 6, n. 8 (*In Decretales*, fol. 79), falando de um *collegium* ou *universitas* que foi reduzido a uma pessoa: " [...] verum est quod in uno non residet [universitas] primitive [...], sed devolutive sic, quia pro pluribus habetur qui in plurium ius succedit, vel plures representat".

7. *O REI NUNCA MORRE* (pp. 193-272)

(1) Gierke, *Gen. R.*, III, 250, n. 18, também 293 e *passim*.

(2) *Ibid.*, 351, n. 340. Cf. Inocêncio, *Apparatus*, sobre c. 4 X 2, 12, n. 4, fol. 145ᵛ. A propriedade de Cristo, ou dos santos, possuía uma base legal em *C.* 1, 2, 25.

(3) *Ibid.*, 267 s; ver cap. 5, n. 231.

(4) Wang, "Corporate Entity", *LQR*, LIX (1943), 73, n. 8 (21º de Ed. IV).

(5) Wang, 76, n. 16 (39º de Henr. VI).

(6) Bartolo, sobre *C.* 11, 9, 2, n. 1 (Lyon, 1555), fol. 37ᵛ: "Opinio quod Princeps non sit aeternus, quia omne elementum est corruptibile: ut l. eum debere. ff. de ser. urb. predi. [= *D.* 8, 2, 33; cf. cap. 6, n. 18]. Solutio: improprie dicitur aeternus: tamen imperator respectu officii, quod non debet habere finem, potest dici sempiternus."

(7) Deve-se ressaltar que Bracton tinha uma percepção mais clara da essência da corporação, sua cabeça e seus membros; ver fol. 374b, Woodbine, IV, 175: "Et unde talis abbas praedecessor fuit seisitus in dominico suo et cetera, non fiat narratio de abbate in abbatem vel priore in priorem, nec de abbatibus vel prioribus mediis fiat mentio, quia in collegiis et capitulis semper idem corpus manet quamvis omnes successive moriantur et alii loco ipsorum substituantur, sicut dici poterit de gregibus ovium, ubi semper idem grex quamvis omnes oves sive capita successive discedant [Bracton evidentemente reproduz as metáforas de *D.* 41, 3, 30, e da *Glos. ord.* sobre essa lei, v. *singulae res*; ver cap. 6, n. 48] nec succedit aliquis eorum alteri iure successionis ita quod ius descendat hereditarie ab uno usque ad alium, quia semper ius pertinet ad ecclesiam et cum ecclesia remanet, secundum quod videri poterit in cartis religiosorum de feoffamento, ubi manifeste videri poterit quod donatio facta est primo et principaliter deo et ecclesiae tali, et secundario monachis vel canonicis ibidem deo servientibus. Et ideo si abbas vel prior, monachi vel canonici successive obierint, domus in aeternum permanebit."

(8) Coke, *Reports*, 7ª Parte, vol. IV, fol. 10a, 11.

(9) A substância e limitação de poderes exercidos entre a eleição e a consagração foram investigadas por Robert L. Benson, "Notes on a Canonistic Theory of the Episcopal, Papal and Imperial Offices", um estudo ainda não publicado.

(10) Sobre os famosos eventos, ver Stubbs, *Select Charters*, 115 e 439. Powicke, *Henry III*, II, 588 ss, explica a natureza dos distúrbios de 1272 como "demonstrações barulhentas" de "londrinos desordeiros" associadas à eleição de um prefeito, mas não parece admitir o aspecto constitucional; Pollock e Maitland, *History*, I, 521 s, por outro lado, enfatizaram com certo vigor os interregnos a fim de provar que o rei "pode morrer". Sobre o caso paralelo em Pávia, ver Wipo, *Gesta Chuonradi*, c. 7, ed. Bresslau, 30. O fato de que "o período entre a ascensão e a coroação não era um período em que os direitos reais pudessem ser usurpados com impunidade" foi salientado, em relação à época da ascensão de Eduardo II, por H. G. Richardson, "The English Coronation Oath", *Speculum*, XXIV (1949), 63, n. 92.

(11) Schramm, *English Coronation*, 139. Sobre opiniões similares, ver também Figgis, *Divine Right*, 122 s.

(12) O vínculo original em vigor entre as unções de coroação e as unções batismais foi destacado recentemente por Jean de Pange, "Doutes sur la certitude de cette opinion que le sacre de Pépin est la première époque du sacre des rois de France", *Mélanges d'histoire du moyen âge Louis Halphen* (Paris, 1951), 557-64; ver também o livro do mesmo autor, *Le roi très chrétien* (Paris, 1949) e a resenha feita por Schramm, *ZfRG*, kan. Abt. XXXVII (1951), 395 s. A descoberta de Pange, contudo, não é tão nova quanto acredita seu resenhista; ver, e. g., Thomas Michels, "Die Akklamation in der Taufliturgie", *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, VIII (1928), 76-85; Williams, *Norman Anonymous*, 79, 144, *passim*; ver também Erdmann, *Ideenwelt*, 71 s, que adverte corretamente quanto a se tomar por adulteração o que, de fato, era freqüentemente apenas um rito diferente. Philipp Hofmeister, *Die heiligen Öle in der morgen- und abend-ländischen Kirche* (Das östliche Christentum, N. F., VI-VII [Würzburg, 1948]), pouco contribui para a presente questão. Ver, contudo, Eichmann, *Die Kaiserkrönung*, I, 145 ss (com n. 26), e 206.

Tratarei do tema em um estudo futuro sobre "Coronation and Epiphany"; ver meu breve comentário em *Laudes regiae*, 142.

(13) Ver cap. 3, n. 30 e *passim*.

(14) Ver c. un. X 1, 15, ed. Friedberg, II, 131 ss: "Sed ubi Iesus Nazarenus [...] unctus est oleo pietatis prae consortibus suis, qui secundum Apostolum est caput Ecclesiae, quae est corpus ipsius, principis unctio a capite ad brachium est translata: ut princeps extunc non ungatur in capite, sed in brachio [...]. In capite vero pontificis sacramentalis est delibutio conservata, quia personam capitis in pontificali officio repraesentat. Refert autem inter pontificis et principis unctionem; quia caput pontificis chrismate consecratur, brachium vero principis oleo delinitur, ut ostendatur quanta sit differentia inter auctoritatem pontificis et principis potestatem". Para uma análise dessa passagem, ver Eichmann, *Kaiserkrönung*, I, 147 s. A seção da decretal que trata das unções reais recebeu raras glosas, ainda que com certo efeito. Hostiensis, e. g., segue a decretal ao explicar (*Summa aurea*, sobre X 1, 15, n. 11, col. 214): "Effectus unctionis regalis est, ut augeatur ei gratia ad officium, quod ei committitur exercendum [...] et honorabilior habeatur". Em outro contexto, afirma que, tecnicamente, a palavra *consecrare* não era aplicável nem à coroação imperial; ver K. G. Hugelmann, "Die Wirkungen der Kaiserweihe nach dem Sachsenspiegel", *ZfRG*, kan. Abt., IX (1919), 34, cujo estudo reúne grande parte do material canonista posterior.

(15) A diferença de óleos provàvelmente não implicava uma degradação intencional em tempos anteriores (Erdmann, *Ideenwelt*, 71 s); alguns ritos podem ter seguido mais de perto o procedimento batismal (óleo santo), outros o de confirmação (crisma). O sentido dos óleos pode ser adequadamente captado a partir das respostas ao questionário de Carlos Magno sobre batismo; ver, e. g., a breve explicação de Leidrade, *De sacram. bapt.*, c. VII, *PL*, XCIX, 863 s: o óleo é usado para exorcizar o demônio, a água para purificar do pecado, o crisma, para a iluminação pela graça do Espírito Santo. Ver também a resposta publicada por Wilmart, "Une catéchèse baptismale du IX^{e} siècle", *Rev. bénéd.*, LVII (1947), 199, § 11, onde os efeitos do óleo inferior são ditos *ut undique muniatur*. A mesma expressão é empregada por Alcuíno, *Ep.*, CXXXVII, *MGH*, *Epp.*, IV, 214 s (cf. *Ep.* CXXXIV, 202 s): "Pectus quoque eodem perungitur oleo, ut signo sanctae crucis diabolo claudatur ingressus; signantur et scapulae ut undique muniatur". Inversamente, a unção com crisma é explicada da seguinte maneira: "Tunc sacro chrismate caput perungitur et mystico tegitur velamine, ut intelligat se diadema regni et sacerdotii dignitatem portare" (de acordo com 1 Pd 2, 9; Rom 12, 1). Ver também F. Wiegand, *Erzbischof Odilbert von Mailand über die Taufe* (Leipzig, 1899), 33 s, §§ 13 e 17.

(16) Ver Kempf, *Innocenz III*, 127, n. 52, que reuniu interessante material a esse respeito; também Mochi Onory, *Fonti canonistiche*, 90, n. 1, 112, n. 1, 117, n. 1.

(17) Ver n. 14, onde Inocêncio III claramente supõe a *christomimesis* por parte do bispo, embora negando-a ao imperador. Na mesma linha, Ptolomeu de Lucca, *Determinatio*, c. 25, ed. Krammer, 47, 29, declara: "Hoc autem non invenitur de imperatore aliquo, quod sit vicarius Christi".

(18) J. W. Legg, *English Coronation Records* (Westminster, 1901), n. X, p. 72: "[...] regalis [unctio] in anima quicquid non imprimit' [...]". Ver também Kern, *Gottesgnadentum*, 114; Bloch, *Rois thaumaturges*, 238 ss; Schramm, *English Coronation*, 131 s.

(19) A Ordem de Coroação inocenciana — adotada pela primeira vez, provavelmente, em 1209, na coroação do imperador Oto IV — mostra nitidamente a influência do novo roteiro; ver Eichmann, *Kaiserkrönung*, I, 253 ss, esp. 266 ss; e também meus comentários em *Laudes regiae*, 144 ss.

(20) Hostiensis, *Summa aurea*, sobre X 1, 15, n. 8, col. 213: "Sed et consuetudo antiqua circa hoc observatur: nam supradictorum regum Franciae et Angliae capita inunguntur". O mesmo era aparentemente verdade em Nápoles, já que Carlos II de Anjou recebeu o privilégio de uma unção "sicut inunguntur reges Francie"; ver L. H. Labande, "Le ceremonial romain de Jacques Cajétain", *Biblioth. de l'école des chartes*, LIV (1893), 72.

(21) Ver, no geral, Kern, *Gottesgnadentum*, 114 ss; Schramm, *Frankreich*, I, 148 ss, 157, sobre a França e a nova exaltação das unções reais devida ao "bálsamo celestial" adicionado ao crisma; além disso, Schramm, *English Coronation*, 126 ss, acredita que, na Inglaterra, o crisma foi temporariamente substituído por óleo inferior, embora a unção da cabeça não tenha sido abolida; no entanto, existe motivo para crer que a exatidão litúrgico-técnica de fontes que mencionam *oleum sanctum* em vez de *chrisma* seja superestimada, e o próprio Schramm ("Krönung in Deutschland", 253) interpreta a menção de *oleum sanctum*, feita por Widukind, no sentido de crisma. É lógico que a crença no poder sacramental das coroações continuou; Cino de Pistóia, e. g., afirma que a consagração conferia ao Príncipe *spiritualia dona*, *gratiam spiritus sancti* (Hugelmann, "Kaiserweihe", 30, n. 2), tal como outros também o afirmaram.

(22) O problema todo das "Duas Espadas" ("Num imperator gladium habeat a papa?") foi reinvestigado por A. M. Stickler em um grande número de artigos que nem sempre me foram de fácil acesso (sou grato ao professor G. B. Ladner por permitir-me utilizar as separatas de que ele dispunha); encontram-se relacionados em seu artigo "Sacerdozio e regno nelle nuove ricerche attorno ai secoli XII e XIII nei decretisti e decretalisti fino alle decretali di Gregorio IX", *Miscellanea Historiae Pontificiae*, XVIII (1954), 3, n. 3; ver também seu artigo mais recente, "Imperator vicarius Papae", *MIÖG*, LXII (1954), 165-212. Para uma excelente discussão desses artigos, que demandam urgentemente uma síntese por parte do autor, ver Brian Tierney, "Some Recent Works on the Political Theories of the Mediaeval Canonists", *Traditio*, X (1954), 609 ss. O problema todo foi enfocado por Kempf, *Innocenz III*, 204 ss (quanto aos "teocratas"), e 212 ss (quanto aos "dualistas").

(23) Stickler, "De ecclesiae potestate coactiva materiali apud magistrum Gratianum", *Salesianum*, IV (1942), 2-23, 97-119, mostra que Graciano tinha em mente a coerção espiritual e física por parte da Igreja, e não os poderes espirituais e seculares; ver Tierney, *op. cit.*, 610; Kempf, *op. cit.*, 187 ss.

(24) "Ante enim erant imperatores quam summi pontifices et tunc habebant potestatem, quia omnis potestas a Deo est." Esse argumento (ou seus equivalentes) foi repetido inúmeras vezes; ver Stickler, "Sacerdotium et Regnum nei decretisti e primi decretalisti", *Salesianum*, XV (1953), 605 (*Quaestiones Orielenses*, s. XII ex.), 610 (*Quaestiones* de Bazianus, s. XII ex.), 611 (Ricardo de Mores, s. XII ex.); ver, sobre trechos adicionais (Simão de Bisignano, Huguccio, e diversas *Summae*), Kempf, *op. cit.*, 212 ss, nn. 48, 50, 51; também Hugelmann, "Kaiserweihe", 23.

(25) *Quaestiones Orielenses* (Stickler, *op. cit.*, 605): "Nos vero dicimus quod a Deo hanc potestatem habet imperator [...] Nam ante potest uti gladio quam ab apostolico inungatur. Ex electione enim populi (Bazianus: 'principum' [Stickler, 610]) hoc sibi licet, qui ei et in eum omne ius transfert. Tamen confirmatur ei ab apostolico tempore inunctionis". Ver também Huguccio (citado por Kempf, 213, n. 50): "Ego autem credo quod imperator potestatem gladii et dignitatem imperialem habet non ab apostolico, sed a principibus et populo per electionem [...]". Cf. Stickler, "Der Schwerterbegriff bei Huguccio", *Ephemerides iuris canonici*, III (1947), 201-42.

(26) Os juristas não têm em mente a *confirmatio* papal que se segue à eleição e que precede a consagração de bispos desobrigados e outros dignitários eclesiásticos; ver Kempf, *Innocenz III*, 106 ss. As palavras *confirmare* e *inungere* são quase intercambiáveis; ver, e. g., Oldradus de Ponte, *Consilia*, clxxx, n. 19, fol. 75v: "quid est enim approbare, inungere, et consecrare nisi confirmare?". Ver também Kempf, 123 ss, 215 (n. 58), 245 ss. Sobre *verus imperator*, ver n. 28.

(27) Uma das mais importantes distinções era entre *administratio* (recebida pelo imperador imediata e diretamente de Deus) e *auctoritas* (conferida ao imperador em sua consagração pelo papa) introduzida por Rufino sobre c. 1, D. XXII, v. *terreni simul*, ed. H. Singer, *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus* (Paderborn, 1902), 47; cf. Kempf, *op. cit.*, 208 ss. Benson (ver n. 9) pesquisou os direitos pré-consecratórios do bispo e do papa em sua relação com os direitos pré-coroativos do imperador. Ver, adiante, nn. 32 e 40.

(28) *Glos. ord.*, sobre c. 24, D. XCIII, v. *imperatorem*: "ex sola enim electione principum dico eum verum imperatorem antequam a papa confirmetur. Arg[umentum] hic, licet non appelletur". João Teutônico (ver, sobre sua autoria, Hugelmann, "Kaiserweihe", 18 ss) repete literalmente a *Glossa palatina* (c. 1210-5); cf. Stickler, "Sacerdotium et regnum", 589, e Kuttner, *Repertorium*, 81 s, que primeiro identificou as inter-relações entre a *Glossa Palatina* e a *Glos. ord.* de Teutônico (ver *ZfRG*, kan. Abt., XXI [1932], 141-89).

(29) *Glos. ord.*, sobre *C.* 7, 37, 3, v. *infulas*. Outra glosa de Acúrsio era, para dizer o mínimo, enganosa; sobre *C.* 3, 12, 6, 5, v. *vel ortus*, ele comenta: "idest coronatus". Os *dies imperii* ou *ortus imperii*, que os imperadores Valentiniano, Teodósio e Arcádio ordenaram fossem celebrados, eram seus dias de ascensão e eleição; até então era desconhecida uma coroação eclesiástica. Acúrsio, contudo, refletia o costume medieval segundo o qual os anos de reinado eram contados a partir do dia da coroação e não a partir do dia da eleição ou ascensão. Nesse sentido, a glosa acursiana era entendida, e. g., por Oldradus de Ponte, *Consilia*, CLXXX, n. 7, fol. 74v: "sed imperator in coronatione dicitur oriri et sic incipere esse [segue referência à glosa de Acúrsio]: ergo ante hoc non operatur, quae ad imperationem pertinent". Também Durando, *Speculum iuris*, II, partic. I, De rescripti praesentatione, § 9, n. 18 (Veneza, 1602), 424: "Et dies coronationis dicitur ortus Imperii [...]". Alberico de Rosate, sobre *C.* 7, 37, 3, n. 12, fol. 107v (ver também nn. 3 e 13) repete literalmente as afirmações de Oldradus, mas argumenta contra o mesmo, apoiando, assim, Cino (sobre a mesma lei).

(30) F. Kern, "Die Reichsgewalt des deutschen Königs nach dem Interregnum", *HZ*, CVI (1911), 39-95. Carlos de Anjou certamente tinha opiniões diferentes com respeito aos poderes pré-coroativos do rei francês; ver adiante, n. 47.

(31) "Seculi leges non dedignantur sacros canones imitari", uma paráfrase de *Nov.* 83, 1 (cf. *Nov.* 131, 1), encontrada, e. g., na *Glossa palatina*, sobre c. 7 (adendo), C. II, q. 3, v. *cum leges seculi*, citado por Stickler, "Sacerdotium et regnum", 589, e depois freqüentemente repetida; ver, e. g., Hostiensis, *Summa aurea*, proêm., n. 11, col. 7.

(32) Durando, *loc. cit.* (acima, n. 29), que curiosamente equipara imperador e papa: "Imperator enim ex sola Principum electione etiam ante confirmationem aliquam verus est Imperator et consequitur ius administrandi [...] sicut et Papa ex sola electione consequitur plenam potestatem regendi et temporalia administrandi [...]". Segue-se uma relação de ações que o papa pode executar apenas "postquam ordines et insignia recepit". Cf. Hugelmann, "Kaiserweihe", 29, n. 1; também adiante, n. 46, onde o mesmo argumento era aplicado a Constantino e sua doação, e n. 41, sobre a constituição imperial *Licet iuris*.

(33) Oldradus de Ponte, *Consilia*, clxxx, fols. 74v-5v.

(34) Cf. Hugelmann, "Kaiserweihe", 29, n. 2, sobre Jacobus de Arena e Cino de Pistóia; ver também Ullmann, *Lucas de Penna*, 177, n. 1.

(35) Andreas de Isérnia, proêmio de sua glosa sobre *Lib. aug.*, ed. Cervone, p. xxvi, § *Sed certe:* "Sed certe antequam coronentur Romae Imperatores sunt Reges, et habent majestatem, et fiscum, et multi fuerunt Reges Alemanniae, et Romanorum, qui non fuerunt incoronati Imperatores".

(36) Andreas de Isérnia, *loc. cit.* (parágrafo anterior): "quod Imperator et Rex pari passu sunt". Ver também Andreae, sobre *Feud.* I, 1, n. 8, fol. 9v: " [...] postquam est Rex Romanorum, consecratur per Papam [...] Ex sola electione habet administrationem sine consecratione [...] Inde Imperator dicitur Rex [...] Et lex regia fuit quae transtulit in principem omne ius [...] Idem de Rege Siciliae et aliis, qui cum Imperio nihil habent facere: quorum quilibet est Monarcha in suo regno [...]".

(37) Lucas de Penna, sobre *C.* 10, 74, n. 12 (citado por Ullmann, *Lucas de Penna*, 176, n. 3), menciona alguns advogados que sustentavam que o monarca "ex solo nomine a solo Deo et vice Dei in terris plenitudinem potestatis habere ac sine ulla examinatione, benedictione et coronatione omnia posse". O próprio Lucas de Penna não partilhava dessa opinião.

(38) João de Paris, *De potestate*, c. 18, ed. Leclercq, 229, 11 s. A fim de demonstrar a superfluidade das coroações eclesiásticas, João refere-se à Espanha: *ut patet in regione Hispanorum.* Isto é correto na medida em que Portugal nunca introduzira uma coroação; Navarra introduzira coroação e unção somente depois de 1257 (Schramm, "Der König von Navarra", *ZfRG*, germ. Abt., LXVIII [1951], 147 s); Castela abandonava, em 1157, seu ritual de coroação, embora o retomasse no século XIII (Schramm, "Das kastilische Königtum und Kaisertum während der Reconquista", *Festschrift für Gerhard Ritter* [Tübingen, 1950], 115 ss); e Aragão, tendo introduzido a cerimônia em 1204, observava um ritual peculiar — pelo menos após a ascensão de Pedro II em 1276 —, pois o rei não só se investia de todas as insígnias reais, mas também se coroava com as próprias mãos, não se permitindo que "ninguna persona ni larcebispe, ni infant, ni ninguna persona otra de cualquiere condicion que sea" tocasse o diadema (Schramm, "Die Krönung im katalanisch-aragonesischen Königreich", *Homenatge* a *Antoni Rubió i Lluch* [Barcelona, 1936], III, 8 s).

(39) *MGH, Const.*, IV, n. 1248, p. 1311, 40: "Romano principi sola electio eius omnem tribuit potestatem". Cf. Rudolf Most, "Der Reichsgedanke des Lupold von Bebenburg", *DA*, IV (1941), 467, n. 2, sobre a influência posterior do Memorandum.

(40) Ver, sobre os Doutores de Direito João Branchazolus e Ugolino da Celle, E. E. Stengel, *Nova Alemanniae* (Berlim, 1921), 50, n. 90, § 6; 73, n. 123, § 5; cf. Most, "Lupold", 468, n. 1; 470, n. 3. Ainda mais forte é uma declaração posterior (Stengel, 402), em que o autor afirma que "iste corone sunt quedam sollempnitates adinvente per ecclesiam, nomina non res impendentes" (ao mesmo tempo, um bom exemplo sobre a influência do nominalismo no pensamento jurídico). Ver, adiante, nn. 42, 46 sobre a coroação como mera solenidade; também acima, n. 8.

(41) Sobre as passagens, ver Mirbt, *Quellen*, 223, n^os^ 383, 384 (o palavreado da glosa de Teutônico é claramente identificável); em geral, E. E. Stengel, *Avignon und Rhens* (Weimar, 1930); também Most, "Lupold", 466 ss; Heinrich Mitteis, *Die deutsche Königswahl: Ihre Rechtsgrundlagen bis zur Goldenen Bulle* (2ª ed., Brünn, Munique e Viena, 1944), 216 ss. O poder exercido pelo imperador eleito, antes da coroação, era comparado ao do papa eleito, antes de sua coroação, já que o papa recebia "omnia iura pontificis ex electione" — pelo menos de acordo com Cino; ver Hugelmann, "Kaiserweihe", 30 (nota); Ullmann, *Lucas de Penna*, 177 s, também (n. 3) sobre os efeitos do decreto imperial na corte papal. Cf. Durando, acima, n. 32.

(42) Sobre Marsílio, ver *Defensor pacis*, II, c. 26, §§ 4-5, ed. R. Scholz (*MGH, Fontes iuris germanici antiqui*, 1932), 490 s: "Non enim conferunt huiusmodi solempnitates auctoritatem, sed habitam vel collatam significant". Sobre Ockham, ver Most, "Lupold". 470, n. 5, 471, n. 3; Schramm, *Frankreich*, I, 243, e 227, sobre João de Jandun.

(43) Woolf, *Bartolus*, 31 s.

(44) Baldus, sobre *C.* 7, 37, 3, adendo, fol. 28^v^: "ante coronationem non habet plenitudinem potestatis, licet habeat generalem administrationem". Sobre essas e outras distinções similares, ver n. 27; também Ullmann, *op. cit.*, 178. Cf. Mitteis, *Königswahl*, 120 ss, sobre *imperatura*. Neologismos desse tipo devem ter sido realmente comuns; Cino (citado por Hugelmann, "Kaiserweihe", 30, nota) menciona *Imperatoriam (iurisdictionem)*; Oldradus de Ponte (acima, n. 29) emprega *imperatio*, embora não no sentido dos príncipes alemães mas, antes, como Dante fala sobre o *imperiatus* (*De monarchia*, III, 12). Esses neologismos mostram que se desejava evitar a ambigüidade do termo *imperium*.

(45) Baldus, sobre proêm. ("Rex pacificus") X 1, n. 5, *In Decretales*, fol. 5: "Rex Romanorum statim, cum electus est, habet imperium plene formatum authoritate potestatis, licet coronam expectet, ut not. Archidia. xciii. distin. capit. legimus (c. 24, D. XCIII)".

(46) Baldus, sobre c. 33 X 2, 24, n. 6, *In Decretales*, fol. 261^v^: "Coronatio in imperatore non addit nisi coruscationem et honoris augmentum (ver nn. 40, 42), sed veram essentiam ex sola electione concordi. Hoc patet in Constantino, qui coronavit papam, non autem fuit coronatus a papa, tamen ei donavit maxima et meliora, et ecclesia in parte utitur illa donatione, ergo valuit. Ex hoc sequitur quod administratio potest praecedere coronationem et sequi". Ver também acima, n. 32.

(47) Schramm, *Frankreich*, I, 226 s; em geral, Kern, *Gottesgnadentum*, 308 s.

(48) Pollock e Maitland, *History*, I, 521 s; Stubbs, *Select Charters*, 438 ss; também Schramm, *English Coronation*, 166 s.

(49) Oldradus de Ponte, *Consilia*, clxxx, n. 6, fol. 74v, discutindo a opinião de outros, segundo os quais o imperador eleito derivava de sua mera eleição os direitos de um *verus imperator*: "Et ut nomen [rex Romanorum] indicat, ex tunc videtur romanorum praepositus rebus. Si sic, ex tunc est verus imperator, et incipiunt anni imperii". Cf. Theseider, *L'Idea imperiale*, 264 (donde o termo sem sentido *utitur* [*vr̄*] deveria ser substituído por *videtur*).

(50) O rei prestava seu juramento em apenas uma ocasião, ou seja, em sua coroação; ver Richardson, "Coronation Oath", 62 s, n. 91; também Schramm, *English Coronation*, 204 ss, sobre as mudanças envolvidas, e meu estudo "Inalienability", *Speculum*, XXIX (1954), 488-502, sobre a introdução da cláusula de não-alienação que aumentou a importância constitucional do juramento de coroação.

(51) Ver o relato conciso de Schramm, *English Coronation*, 90 ss.

(52) O enterro ocorreu no quarto dia após a morte do rei Henrique III; depois de 1308, contudo, havia um intervalo de apenas um dia, até que o século XVI aboliu essa norma do último dia do monarca morto; ver Schramm, *op. cit.*, 166 s. Baldus, sobre c. 36 X 1, 6, n. 3, *In Decretales*, fol. 79, recomenda um intervalo de pelo menos três dias com relação à coroação do novo rei: "Quod rege mortuo filius eius non debet de honestate coronari nisi post triduum, quia post tres dies Christus resurrexit a mortuis".

(53) Ver, adiante, nn. 60 ss, e 78 ss.

(54) João de Paris, *De potestate*, c. 10, ed. Leclercq, 119, 23; ver acima, cap. 6, n. 51, e Kern, *Gottesgnadentum*, 47 ss.

(55) Ver o tratado *De unitate Ecclesiae* (c. 1090), c. 13, *MGH, LdL*, II, 204, 32: "[...] qui pro patribus suis successit in regnum iure hereditario, quod fieri non posset nisi a Deo". Cf. Kern, *Gottesgnadentum*, 245, n. 449, sobre trechos adicionais. Bracton, fol. 62b, ed. Woodbine, II, 184: "Nec potest aliquis sibi facere heredem, quia solus deus heredem facit". Cf. Figgis, *Divine Right*, 36; Kern, *op. cit.*, 48, n. 90.

(56) Ver Figgis, *Divine Right*, 36.

(57) Ver n. 11.

(58) Nicolau de Bari, ed. Kloos, em *DA*, XI (1954), 170, 4: "qui de celo venit, super omnes est, id est, qui de imperiali semine descendit, cunctis nobilior est".

(59) Ver *Erg. Bd.* 221 ss, esp. o manifesto do rei Manfredo aos romanos, de 1265; *MGH, Const.*, II, n. 424, pp. 559 ss.

(60) Huillard-Bréholles, *Hist. dipl.*, V, 274 s: "Immo tanto se maiori nota notabiles faciunt principes inscii quam privati, quanto *nobilitas sanguinis per infusionem subtilis et nobilis anime* facit ipsos esse pre ceteris susceptibiles discipline". A carta inteira é de grande interesse e, embora possa ser apenas um exercício escolar, reflete conceitos sobre o sangue real, aparentemente comuns em um período tão fortemente influenciado por princípios da antropologia aristotélico-estóica. Dubois (adiante, n. 64) utiliza expressões similares, e as doutrinas do absolutismo, daí em diante, operam com o mesmo argumento: "[Le sang Royal] est d'estoffe et qualité trop plus noble et auguste, que celui des autres hommes". Cf. Church, *Constitutional Thought*, 317, n. 36, citando Charles Loyseau, *Traité des ordres et simples dignitez*, VII, n. 92, em suas *Oeuvres* (Lyon, 1701), 47.

(61) As passagens concernentes ao geracionismo e espermatologia de Aristóteles, embora particularmente numerosas em *De generatione animalium*, são, contudo, muito dispersas; ver Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (Baltimore, 1944), 470 s. O problema todo foi recentemente abordado por Erna Lesky, *Die Zeugungsund Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken* (Akademie d. Wissenschaften und der Literatur: Abh. d. Geistes- und Sozialwiss. Kl., 1950, n. 19, Mainz, 1951); ver 125 ss (1349 ss), sobre Aristóteles, e esp. 146 ss (1370 ss), sobre sua doutrina da hereditariedade. Ver também A. Mitterer, *Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen, nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart* (Viena, 1947). A doutrina tomista, sustentando que "virtus activa quae est in semine, est quaedam impressio derivata ab anima generantis" (*Summa theol.*, I, q. 119, art. 1, resp. 2, também I, q. 118, art. 1, ad 3; cf. Lesky, 135 e 137, sobre a concepção de Aristóteles), era influente também no pensamento jurídico; ver, e. g., Jean de Terre Rouge, *De iure futuri successoris*, Tract. I, art. 2, concl. 1, p. 35: " [...] nam secundum Philosophum in semine hominis est quaedam vis impressiva, activa, derivata ab anima generantis et a suis remotis parentibus. Et sic est identitas particularis naturae patris et filii [...]". Sobre o princípio da identidade de pai e filho, ver adiante, nn. 258 ss.

(62) Ver, sobre a doutrina aristotélico-estóica das *rationes seminales*, conforme transmitida por Agostinho e Macróbio, Hans Meyer, *Geschichte der Lehre van den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik* (Bonn, 1914), esp. 184 ss; cf. Lesky, *op. cit.*, 164 ss (1388 ss); também 172 s (1396 s), sobre Philo, *Legatio ad Gaium*, c. 8, 55, onde se afirma que os "logoi seminais" haviam predisposto Calígula ao governo; cf. Harry A. Wolfson, *Philo* (Cambridge, Mass., 1948), I, 342 s.

(63) *Kore kosmou*, frg. XXIV, ed. W. Scott, *Hermetica* (Oxford, 1924), I, 494 ss; ed. A. D. Nock e A.-J. Festugière, *Corpus Hermeticum* (Paris, 1954), IV, 52 ss; ver também Delatte, *Traités de la royauté*, 154 ss, sobre as relações com as teorias "pitagóricas" da realeza. Sobre o *Corpus Hermeticum* havia pelo menos um tratado conhecido na escola de Chartres, o *Asclepius*; ver Theodore Silverstein, "The Fabulous Cosmogony of Bernardus Silvestris", *Modern Philology*, XLVI (1948), 109 ss; Robert B. Woolsey, "Bernard Silvester and the Hermetic Asclepius", *Traditio*, VI (1948), 340-4; também Manitius, *Lateinische Literatur*, III, 199 e 262. *Kore kosmou*, contudo, ou, nesse sentido, o *Florilegium* de Estobeu, dificilmente pode ter sido acessível no século XIII. Loyseau, *loc. cit.* (ver n. 60), refere-se a Platão e Aristóteles nesse contexto: "veu que Platon au 3. de sa *Republ.* a dit, que ceux, qui sont nays pour commander, sont composez d'autre metail, que les autres. Et Aristote a dit encor plus à propos, que les Roys sont d'un genre moyen entre Dieu et le peuple". Ver Platão, *Rep.*, III, 415A ss; mas não está claro a que passagem de Aristóteles o autor se refere; ver, contudo, Goodenough, *Politics of Philo*, 98, sobre passagens similares.

(64) Scholz, *Publizistikh*, 411, n. 137; Kämpf, *Pierre Dubois*, 95, n. 7; também 70. Permaneceu a prática-padrão do absolutismo exaltar o sangue real "en l'excellence duquel on ne doit imaginer aucune souilleure ni corruption, ains au contraire ce sang Royal purifie et ennoblit tout autre sang avec lequel il se mesle". Charles Loyseau, *loc. cit.* (ver n. 60), uma passagem que deve ser cotejada com Leclercq, "Sermon", 169, 15

(ver cap. 5, n. 183). Para a Inglaterra, ver, e. g., Bacon, *Post-nati*, 667: " [...] que seu sangue [do rei] nunca se corromperá [...]".

(65) Ver cap. 5, nn. 183-5. Sobre o retorno à raça carolíngia, ver Karl Ferdinand Werner, "Die Legitimät der Kapetinger und die Entstehung des 'Reditus regni Francorum ad stirpem Karoli'", *Die Welt als Geschichte*, XII (1952), 203-25, que sabe que o slogan, embora já introduzido por Estevão de Marchiennes (c. 1196), entrou em voga apenas com Vicente de Beauvais (depois de 1244); cf. Kern, *Ausdehnungspolitik*, 23. As pretensões francesas foram adotadas pelos Anjous de Nápoles. Ver, e. g., Carlos II de Anjou, no anúncio de sua coroação: "Inter regales autem prosapias, Christianitatis caractere insignitas, ab ipsis fidei Christiane primordiis idem altissimi filius stirpem regiam inclite domus Francie altis provexit radicibus et provectam gubernare non desinit in gloria et honore" (Paris, Bibl. Nat., MS lat. 8567, fol. 20v). Este e outros argumentos similares são encontrados por diversas vezes. Ver, e. g., Terre Rouge, *De iure futuri successoris*, Tract. I, art. 1, concl. 15, p. 31: "Nam legimus domum regiam Franciae sanctissimam Deum de oleo suo, [...] prae aliis regibus [...] decorasse".

(66) Ver Chrimes, *Ideas*, 22 ss, que sabe, contudo, que o problema ainda era fluido na Inglaterra da Baixa Idade Média; também Figgis, *Divine Right*, 81 ss; sobre as opiniões populares e seus antecedentes legais, ver o sumário de Keeton, *Shakespeare and his Legal Problems*, 109 ss ("The Title to the Crown in the Histories").

(67) Arnold Ehrhardt, "Das *corpus Christi* und die Korporationen im spätrömischen Recht", *ZfRG*, rom. Abt., LXXI (1954), 34, n. 27 (ver também seu *The Apostolic Succession* [Londres, 1953], 41 s), destaca o caráter politicamente revolucionário das datações nos Atos dos Mártires e dá como exemplo *Martyrium Irenaei Syrmiensis*: "sub Diocletiano imperatore, agente Probo praeside, regnante Domino nostro Jesu Christo". A antítese "Diocletiano imperatore/regnante Domino" é óbvia; é ainda mais clara mediante a adição de *vero* na *Acta Cypriani*: "sub Valeriano et Gallieno imperatoribus, regnante vero Domino [...]"; ou por uma adição de *κατὰ δέ ἡμᾶς βασιλεύοντος τοῦ κυρίου ἡμῶν* (*Pionius*, c. 23), ou *ἐν οὐρανοῖς δὲ βασιλεύοντος κτλ.* (*Dasius*, c. 12), ou *βασιλεύοντος εις αιῶνας* (*Agape*, *Irene*, e outros, c. 7); ed. Rudolf Knopf, *Ausgewählte Märtyrer-Akten* (2ª ed., Tübingen, 1929), 71, 86, 92 e *passim*. É muito plausível que a fórmula tenha origem, tal como o dr. Ehrhardt parece sugerir, nos Atos dos Mártires e em um espírito de oposição contra a datação imperial. Esse tipo de datação foi usado também, relativamente cedo, para fins políticos (adiante, n. 69); ver, e. g., a inscrição de 641 em Hauran, na Síria sob ocupação árabe, na qual os insignificantes anos imperiais de Constantinopla foram substituídos por *κυρίου 'Ιησου χριστοῦ βασιλεύοντος*; Philippe Le Bas e W. H. Waddington, *Voyage archéologique: Explication des inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure* (Paris, 1888 ss), Parte 6, *Syrie*, p. 552, n. 2413a, citado por Milton V. Anastos, "Political Theory in the Lives of the Slavic Saints Constantine and Methodius", *Harvard Slavic Studies*, II (1954), 31 s.

(68) A fórmula era tudo menos rara; figura com bastante freqüência na *invocatio* de documentos anglo-saxões; ver, e. g., W. de Gray Birch, *Cartularium Saxonicum* (Londres, 1885-93), I, 7, n. 3; 45, n. 25; 47, n. 27; III, 623, n. 1303 e *passim*, para invocações do tipo "Regnante imperpetuum domino nostro [...]" e fraseados similares, às vezes substituídos ou complementados por um *labarum*, com o mesmo significado; ver, sobre

os escribas, Richard Drögereit, "Gab es eine angelsächsische Königskanzlei?", *ArchUF*, XIII (1935), 370, 391, 397.

(69) Sobre Adriano I, ver Schramm, *Die Anerkennung Karls des Grossen als Kaiser* (Munique, 1952), 11 s (também *HZ*, CLXXII, 1952); cf. A. Menzer, "Die Jahresmerkmale in den Datierungen der Papsturkunden bis zum Ausgang des 11. Jahrhunderts", *Römische Quartalschrift*, XL (1932), 62 s. Schramm está certo quando chama a fórmula prolixa (que inclui Deus Pai e o Espírito Santo) de "litúrgica". O modelo, contudo, deve ser buscado nas datações dos Atos dos Mártires e em expedientes tais como a inscrição de Hauran; ver n. 67.

(70) O caráter de uma fórmula de interregno pode ter sido ambíguo no caso de Adriano I; mas foi inequívoco no caso do papa João VIII que, durante a vacância do império após a morte de Luís II e antes da coroação de Carlos, o Calvo, em 875, usou a fórmula: *regnante imperatore domno Iesu Christo*; ver Bresslau, *Urkundenlehre*, I, 837; Menzer, *op. cit.*, 63. Ver, no geral, Kern, *Gottesgnadentum*, 7, n. 12, e 30, n. 59. Quanto às formas aqui mecionadas ("Burgundia rege carente, Domino nostro J.Ch. hic et ubique regnante [...]; Anno primo quod obiit Radulfus rex, Christo regnante, regem sperante [...]; Christo regnante regem expectante [...]"), ver U. Chevalier, *Cartulaire de Saint-André-le-Bas de Vienne* (Lyon, 1869), 268 ss; Ph. Lauer, *Le règne de Louis VII d'Outre-mer* (Paris, 1900), 15, n. 1. A fórmula *Regnante domino nostro* etc. foi usada também durante uma vacância da Santa Sé; cf. Gregório VII, *Reg.*, I, 1, ed. Caspar, p. 1, n. 2; ver também n. 2.

(71) Cecil Roth, *The Last Florentine Republic* (Londres, 1925), 76 s, 82 s, resume o material, embora sem distinguir claramente as diversas fórmulas.

(72) *Cartulaire de l'abbaye de Saint Bernard de Romans* (Romans, 1898), I, 203 ss, Ns. 168, 188; cf. *Laudes regiae*, 140, n. 93. Embora com referência ao fim do Império Romano no Último Dia, a idéia é encontrada em Ptolomeu de Lucca, *Determinatio*, c. 25, ed. Krammer, 49: "Deinde redit [imperium] ad verum dominum, qui contulerat, scilicet Christum, cuius vices summus pontifex gerit".

(73) Sobre o problema como um todo, ver F. Baethgen, "Der Anspruch des Papsttums auf das Reichsvikariat", *ZfRG*, kan. Abt., X (1920), 172-268; e, sobre Inocêncio IV e Hostiensis, particularmente 178 ss, 182 s; também Carlyle, *Political Theory*, V, 322, n. 1; Ullmann, *Lucas de Penna*, 172, n. 9, sobre algumas objeções contra essa teoria por parte de Lucas de Penna. Também Ullmann, *Medieval Papalism*, 188, n. 5, sobre o repúdio de Cino ao vicariato papal do império.

(74) Baethgen, "Reichsvikariat", 262, n. 2, sobre Eduardo III. Em todo o reinado de Luís da Bavária, o papado considerou vacante o império e, conseqüentemente, assumiu poder vicarial.

(75) Schramm, *English Coronation*, 166s; *König von Frankreich*, 1, 226 s.

(76) Baldus, *Consilia*, III, 159, n. 2, fol. 45v: "Et tale Regnum [sc. o Regnum Romanorum eletivo] a Deo hominibus mittitur (*C.*, 1, 17, 1; *Nov.*, 6, in pr.; *Nov.*, 73, in pr. 1; *Nov.*, 113, 1; *Nov.*, 105). Et dicebatur antiquitus, dum Romanum Imperium erat in flore, quod corona Imperialis invisibilis imponebatur a Deo, materialis vero et visibilis erat ipsa Imperialis infula (C., 7, 37, 3, 5)". A passagem é citada literalmente por Mateus de Afflictis, sobre *Lib. aug.*, I, 7, n. 32, fol. 52v, para corroborar a máxima "quod rex in regno dicitur lex animata". Seria difícil dizer se Baldus tinha em mente algum autor antigo específico (*dicebatur*), porque suas alegações jurídicas não sustentam realmente a teoria das duas coroas. Nicolau de Bari, em seu encômio de Frederico II, refere-se a Êxodo 25, 25, quando diz: "In tabernaculo federis erant due corone auree, una quarum dicebatur aurea, altera aureola, sed aureola superposita auree preminebat, sic dignitas istius [imperatoris] omni preminet dignitati". A diferença entre a coroa visível, material, do imperador e o diadema "invisível" colocado em sua cabeça pela mão de Deus estava, naturalmente, muito viva na arte bizantina; ver, e. g., André Grabar, "Un médaillon en or provenant de Mersine en Cilicie", *Dumbarton Oaks Papers*, VI (1951), 34 ss, que discute um medalhão (século VI, mas com um desenho que remonta à era pós-constantiniana) exibindo, além do diadema que o imperador efetivamente usa, a Coroa "invisível" que a *dextera Dei* estende do céu, sem mencionar a insígnia dos *torques* que o Sol personificado confere a ele. Pode-se lembrar que a coroa irradiada, embora exibida, de vez em quando, nas moedas imperiais, não era uma insígnia efetivamente usada pelo imperador.

(77) Baldus, sobre c. 36 X 1, 6, n. 3, *In Decretales*, fol. 79: "Quod rege mortuo filius eius non debet de honestate coronari nisi post triduum [...]; ego in filio non facio temporis distinctionem, quia corona continuitive descendit in ipsum [...] licet corona exterior requirat manus impositionem et officiorum celebritatem". A doutrina "Filius succedit patri in regno iure regni, non iure Romano" é padrão; ver, e. g., Baldus sobre c. 24 X 1, 6, n. 2, fol. 78.

(78) *Inst.*, 3, 1, 3: "Et statim morte parentis quasi continuatur dominium". Ver *Glos. ord.*, v. *quasi*: "Hoc ideo, quia in corporalibus dicitur proprie continuatio, sed dominium, incorporale [...]. Dic ergo improprie fieri continuationem: quia inter diversa, non inter eadem fieri debet: *sed pater et filius unum fictione iuris sunt*". O outro trecho relevante é *D.* 28, 2, 11. Ver, sobre essa teoria, n. 61, e, adiante, nn. 258 ss, 265 ss.

(79) Ver cap. 6, n. 97.

(80) *D.* 46, 1, 22 (a famosa *lex mortuo*): " [...] quia hereditas personae vice fungitur, sicuti municipium et decuria et societas". Cf. Gierke, *Gen. R.*, III, 362 e *passim*; ver cap. 6, n. 74.

(81) Richier, *La vie de Saint Remi*, vv. 8140 ss, ed. W. N. Bolderston, Londres, 1912, 335: "Et molt li doit bien sovenir/ Qu'en toutes autres regions/ Covient les rois lor ontions/ Acheter en la mercerie..." Cf. Bloch, *Rois thaumaturges*, 229; Schramm, Frankreich, 150, 239.

(82) Ver Richier, 117 ss: "Saint Remi • cui Dieus envoia/ l'oile • dont il saintefia/ le roi • la corone • le regne...";

73ss: "C'est por la corone deffendre/ Dont Dieus fist l'oncïon descendre/ Dou ciel...";

45 ss: "Et ce doit donner remembrance/ As François d'anmer la coronne.../ Et qui por si juste occoison/ Morroit comme por li garder,/ Au droit Dieu dire et esgarder/ Croi je qu'il devroit estre saus,/ S'il n'estoit en creance faus [...]".

Cf. Bolderston, 43, 40 s; Bloch, *Rois thaumaturges*, 244.

(83) Schramm, *Frankreich*, 209.

(84) Sobre Hungria, ver Hartung, "Die Krone", 35 ss; ver também Josef Karpat, "Die Lehre von der hlg. Krone Ungarns im Lichte des Schrifttums", *Jahrbuch für Geschichte Osteuropas*, VI (1941), 1-54; também Joseph Holub, "Quod omnes tangit

[...]", *Revue historique de droit français et étranger*, XXIX (1951), 97-102; e, sobre o material arqueológico, P. J. Kelleher, *The Holy Crown of Hungary* (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, XIII; Roma, 1951). O material húngaro merece mais consideração do que a aqui recebida; ver, adiante, n. 144. Está para ser publicada uma coletânea de artigos de diversos autores sobre a Coroa: *Corona Regni — Die Krone als Symbol*, ed. Manfred Hellmann (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

(85) Ver William H. Dunham, Jr., "The Crown Imperial", *Parliamentary Affairs*, VI (1953), 201 s: " [...] a imprecisão de seu significado permitia ao termo [Coroa] desempenhar uma função proveitosa". Sou muito grato ao professor Dunham, da Yale University, por informações preciosas.

(86) Strayer, "Defense of the Realm", 292, n. 4, citando H. F. Delaborde, *Recueil des actes de Philippe Auguste* (Paris, 1916-43), II, 47.

(87) Strayer, *op. cit.*, 292, n. 5.

(88) Hartung, "Die Krone". 20. n. 3; Bouquet, *Recueil des historians*, XV, 522.

(89) Hartung, 20, n. 4.

(90) Cf. H. G. Richardson, "The English Coronation Oath", *Speculum*, XXIV (1949), 50: "O fato de *regnum*, como nossa palavra 'reino', poder significar não só a soberania de um rei mas também um país sob o governo de um rei, faz dela uma palavra a ser evitada. Não existe a mesma ambigüidade com relação a *corona*". Embora concorde com Richardson no tocante à sua distinção entre o "país" e sua "soberania", não diria que as palavras *regnum* e *corona* são "virtualmente sinônimas", embora parte do conteúdo de *regnum* seja, de fato, abrangido por *corona*; mas *corona* tem também significados não coincidentes com *regnum*.

(91) Ver cap. 5, nn. 168 e 180.

(92) De longe, o mais interessante e completo estudo sobre a noção de Coroa é Hartung, "Die Krone", onde o problema é abordado com base em história constitucional comparada; ver pp. 6-19, para uma coletânea de dados sobre a Inglaterra, farta porém intencionalmente não exaustiva. Ver, sobre o período posterior, Dunham, "Crown Imperial" (ver n. 85). Naturalmente, o problema foi identificado anteriormente; ver Pollock e Maitland, *History*, I, 511 ss; McIlwain, *Political Thought*, 379 ss. Sobre a carta régia de Henrique I, ver Stubbs, *Select Charters*, 129; Liebermann, *Gesetze*, I, 525, também II, 560, s. v. "Kronprozess", I, b, *kinehelme*.

(93) *Leges Henrici* (qualquer que seja sua data), 7, 3; 52; 60, 3; Liebermann, I, 553, 573, 581.

(94) Charles Gross, *Select Cases from the Coroners' Rolls* (Selden Society, IX, Londres, 1896), xv ss, esp. xvii.

(95) Stubbs, *Select Charters*, 252 ss.

(96) Gross, *Coroners' Rolls*, xv ss; Pollock e Maitland, *History*, I, 534, n. 2.

(97) Stubbs, *Const. Hist.*, I, 488, n. 1; Hartung, "Die Krone", 6, n. 2.

(98) Stubbs, *Select Charters*, 180, § 7.

(99) Post, "Public Law", 49 s, e "Two Laws", 423. Sobre o fisco em geral, ver cap. 4. O termo em si é encontrado no século XII; ver Stubbs, *Select Charters*, 152, 232, *passim*; *Dialogus de Scaccario*, II, c. 10, ed. Charles Johnson (Londres e Nova York, 1950), 97.

(100) Hoyt, *Demesne*, 124, destaca a evolução simultânea de "domínio real" e "coroa impessoal", uma distinção que seria inútil buscar na era da Conquista e após a mesma; *ibid.*, 50 s.

(101) *Dialogus de Scaccario*, II, c. 10, ed. Johnson, 96, cf. 14; Stubbs, *Select Charters*, 231 s; Hartung, "Die Krone", 7.

(102) Maitland, *Domesday Book and Beyond* (Cambridge, 1897), 254, n. 1; F. M. Stenton, *Anglo-Saxon England* (Oxford, 1943), 304.

(103) Liebermann, *Gesetze*, 556 (*Leges Henrici*, §§ 10-1).

(104) Bracton, fols. 115b-155b, ed. Woodbine, II, 327 ss.

(105) Glanvill, *De legibus et consuetudinibus regni Angliae*, I, 1-2, ed. Woodbine (New Haven, 1932), 42.

(106) Glanvill, IX, 11 e X, 5, Woodbine, 132, 136.

(107) Glanvill, IV, 13 (padroado), X, 1 (dívidas de leigos), XIII, 21 (feudos laicos), Woodbine, 82 s, 133, 156.

(108) Ver cap. 4, n. 300. Naturalmente, é verdade que *corona et dignitas* e, às vezes, *corona, dignitas, et regnum*, ocorrem com freqüência também em outros contextos, mas textos relativos a tribunais espirituais parecem sempre adicionar a palavra *dignitas*.

(109) Hoyt, *Demesne*, 188, com relação a direitos dominiais casuais e permanentes.

(110) Bracton, fol. 374b, Woodbine, IV, 175; ver n. 7.

(111) Acima, cap. 4, nn. 252, 298.

(112) Liebermann, *Gesetze*, I, 635; sobre o problema geral do tratado e as interpolações, ver seu *Über die Leges Anglorum* (Halle, 1894) e *Über die Leges Edwardi Confessoris* (Halle, 1896). Ver, além disso, H. G. Richardson, "The English Coronation Oath", *Speculum*, XXIV (1949), 44-75, esp. 61 ss, também seus "Studies in Bracton", *Traditio*, VI (1948), 75 ss; Schramm, *English Coronation*, 196 ss.

(113) Godofredo de Monmouth, *Historia*, está repleto dessa terminologia; ver, e. g., IX, 1 ("iure hereditario" e "totius insulae monarchia"); IX, 7 (conquista da Noruega; diadema [também V, 17]); XI, 4-5 (império além-mar), ed. Hammer, 152, 159, 103, 190, *passim*. Ver Liebermann, *Gesetze*, I, 659, também *Über die Leges Anglorum*, 5, e, sobre Arthur, 22, § 15: Athelstan reinando uma Inglaterra "usque ad metas Arthuri quas corone regni Britannie constituit et imposuit". Roger S. Loomis, "Edward I, Arthurian Enthusiast", *Speculum*, XXVIII (1953), 114-27, destacou até que ponto Eduardo I estava sob o encanto da lenda arturiana.

(114) Liebermann, *Gesetze*, I, 635: "Universa vero terra et tota, et insule omnes usque Norwegiam et usque Daciam pertinent ad coronam regni eius et sunt de appendiciis et dignitate regis". Cf. 660: Para Artur "confirmata fuit [a papa et a curia Romana] Norwegia imperpetuum corone Britannie". Cf. Liebermann, *Leges Anglorum*, 6: "De iure potius appellari debet excellentia corone [Britannie] imperium quam regnum".

(115) Sobre a influência da lenda arturiana em questões políticas práticas como, e. g., as pretensões inglesas à Escócia, ver Loomis, *op. cit.*, 122, a carta de 1301 a Bonifácio VIII; genericamente, também Laura Keeler, *Geoffrey of Monmouth and the Late Latin Chroniclers* (Univ. of California Publications in History, XVII, 1 [Berkeley e Los Angeles, 1946]).

(116) Sobre o juramento, ver Liebermann, *Gesetze*, I, 635 (11, 1A, 2); também I, 640 (13, 1A), onde se afirma que o próprio Confessor "servavit sacramentum in quantum potuit; noluit sacramenti sui fieri transgressor". Sobre a influência da lenda de Eduardo, o Confessor, em Eduardo II, ver Richardson, em: *Bulletin of the Institute of Historical Research*, XVI (1938), 7 e 10; e em: *Transactions of the Royal Historical Society*, 4th Ser., XXIII (1941), 149 s; suas descobertas derrubam a tese de Schramm, *English Coronation*, 206 (também *ArchUF*, XV [1938], 350), segundo a qual *rex Edwardus* no juramento de Eduardo II referia-se a Eduardo I.

(117) McIlwain, *Political Thought*, 379: "É curioso e demanda maiores investigações o fato de que em nenhuma forma contemporânea sobrevivente [...] encontre-se qualquer provisão relativa à inalienabilidade de direitos régios". Numerosos esforços foram feitos desde então para resolver a questão da "quarta cláusula". Richardson, "Coronation Oath", *Speculum*, XXIV (ver n. 112), foi quem chegou mais perto de uma solução (por motivo de simplificação, referir-me-ei exclusivamente a seu estudo nas páginas seguintes). Ver, além disso, B. Wilkinson, "The Coronation Oath of Edward II and the Statute of York", *Speculum*, XIX (1944), 445-69, que tende (448 ss) a desconsiderar totalmente as numerosas referências a um juramento adicional; Schramm, *English Coronation*, 203, não acredita que se tenha efetuado uma mudança (ou seja, a adição de uma cláusula) em 1274, na coroação de Eduardo I, e não leva em consideração nenhuma adição anterior. O competente estudo de Peter N. Riesenberg, *Inalienability of Sovereignty in Medieval Political Thought* (Columbia Studies in the Social Sciences 591; Nova York, 1956), foi publicado tarde demais para ser aqui utilizado.

(118) Sobre as cartas de Gregório IX, ver W. Shirley, *Royal and other Historical Letters of the Reign of Henry III* (Londres, 1862, Rolls Series), I, 551; Rymer, *Foedera*, I: 1, 229, e sobre a data correta (1º de julho), Potthast, 9952; Richardson, "Coronation Oath", 51, nn. 43, 44; também adiante, nn. 144, 145.

(119) Richardson, 49 s, nn. 31-9.

(120) Kantorowicz, "Inalienability", *Speculum*, XXIX (1954), 488-502.

(121) Karl Jordan, "Das Eindringen des Lehenswesens in das Rechtsleben der römischen Kurie", *ArchUF*, XII (1931), 13-110, esp. 44 ss.

(122) A história dos juramentos episcopais foi estudada com competência por Th. Gottlob, *Der kirchliche Amtseid der Bischöfe* (Kanonistische Studien und Texte, IX, Bonn, 1936), um livro que pode ser consultado sobre todos os aspectos, mesmo quando não mencionado nos rodapés. Sobre os primeiros juramentos, ver as formas 73, 74, 75, 76 do *Liber Diurnus*, ed. Th. vonSickel (Viena, 1889), 69 ss; *PL*, CV, 67 ss; Gottlob, Append., 170 ss, reproduz as formas; cf. 11 ss, para uma análise.

(123) Essa relação foi descoberta por Marcel David, *Le serment du sacre du IXᵉ au XVᵉ siècle* (Estrasburgo, 1951); publicado inicialmente em *Revue du moyen-âge latin*, VI (1950) (de onde o estudo é citado aqui); ver esp. 168 ss, sobre as mudanças gerais e o fato de que, até o século XII, apenas eram conhecidas as *promissiones*, e não os *iuramenta*, de coroação. Na maioria dos países, a mudança ocorreu durante o século XII. Na Inglaterra, contudo, um juramento pelo menos às cartas de coroação já era praticado desde a ascensão de Henrique I, e um juramento à *promissio* de coroação, desde 1189. Sobre a mudança dos juramentos romanos de coroação, ver Eduard Eichmann, "Die römischen Eide der deutschen Könige", *ZfRG*, kan. Abt., VI (1918), 154-96, cujo estudo ilustra de modo notável os desenvolvimentos paralelos das formas imperial e episcopal de juramento.

(124) Cf. Kantorowicz, "Inalienability", 491, n. 22.

(125) Gottlob, 20 ss, 44 s.

(126) Sobre a forma do juramento de Wibert, ver Deusdedit, *Collectio canonum*, V, 423, ed. Wolf von Glanvell (Paderborn, 1905), I, 599; *Liber censuum*, n. 148, ed. Fabre-Duchesne, I, 417; Gottlob, Append., 176 s; também Gregório VII, *Reg.*, I, 3, ed. Caspar, 6, n. 3. Ver também "Inalienability", 492, n. 25.

(127) Ver Fulbert, *Epistolae*, 58, *PL*, CLXI, 229 CD; sobre Graciano, ver c. 18, C. XXII, q. 5, ed. Friedberg, I, 887 (com n. 157); *Libri feudorum*, II, 6; e sobre o juramento de Guiscard, Deusdedit, *Coll. can.*, III, c. 285, ed. Glanvell, 393 s; *Liber censuum*, n. 163, ed. Fabre-Duchesne, I, 422; e sobre a repetição do juramento em 1080, Gregório VII, *Reg.*, VIII, 1a, ed. Caspar, 514. Ver também minhas notas em "Inalienability", 492 s.

(128) Ver "Inalienability", 493, n. 29.

(129) Ver acima, cap. 4, n. 293; também "Inalienability", 492, n. 26.

(130) Com pequenas variações, era o juramento prestado por todos os tipos de dependentes papais: pelo vice-chanceler e notários papais (M. Tangl, *Die Päpstlichen Kanzleiordnungen van 1200-1500* [Innsbruck, 1894], 33 ss, nn.1 e 3), pelo senador romano, pela comunidade de Tibur, pelos vassalos papais (*Liber censuum*, nn. 59, 144, 67, ed. Fabre-Duchesne, 313, 415, 341; ver F. Baethgen, "Die Promissio Albrechts I. für Bonifaz VIII.", *Aus Politik und Geschichte: Gedächtnisschrift für Georg von Below* [Berlim, 1928], 81 ss). Basicamente a mesma forma se manifesta no juramento do arquimandrita Onofrius de San Salvatore ao seu metropolita, o arcebispo de Messina (c. 1158-65); ver Hugo Buchthal, "A School of Miniature Painting in Norman Sicily", *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr.* (Princeton, 1955), 338. A forma foi usada também (pelo menos nas cláusulas 1-4) para o juramento feudal do rei João; ver, adiante, n. 142.

(131) Cf. c. 4 X 2, 24, ed. Friedberg, II, 360.

(132) Cf. c. 8 X 3, 13, ed. Friedberg, II, 514 (Jaffé-Löwenfeld, 17049): "[...] cum ex sacramento fidelitatis tenearis Apostolicae Sedi nihil alienare".

(133) Cf. c. 2 X 3, 20, ed. Friedberg, II, 525 (Potthast, 3525): "[...] iuramento tenearis astrictus non infeudare de novo, Romano pontifice inconsulto".

(134) *Liber censuum*, n. 198, Fabre-Duchesne, p. 449 (cf. *ibid.*, nn. 198a-c), e Gottlob, 56 s.

(135) "Possessiones vero ad mensam mei archiepiscopatus pertinentes non vendam neque donabo neque inpingnorabo neque de novo infeudabo vel aliquo modo alienabo inconsulto Romano pontifice. Sic me Deus adiuvet et hec sancta evangelia." A expressão *inconsulto Romano pontifice* é aquela já utilizada por Inocêncio III; acima, n. 133. Sobre a *mensa episcopalis*, ver A. Pöschl, *Bischofsgut und mensa episcopalis* (Bonn, 1908-11); também seu "Bischöfliche Tafelgüter oder Urbare", *Zeitschrift des histor. Vereins für Steiermark*, XXVI (1931), 141-53.

(136) Cito o juramento (*Professio quam tacit archiepiscopus domino pape*) a partir da 7ª cláusula: "Apostolorum limina singulis annis aut per me aut per meum nuntium

visitabo, nisi eorum absolvar licentia./ Sic me Dens adiuvet et hec sancta evangelia./ Predia, possessiones, ornamenta ecclesiastica, que iuris sunt N. ecclesie, nunquam alienabo, nec vendam, nec in pignora ponam, neque alicui sine communi consensu capituli vel potioris partis et sanioris consilii in beneficio vel feudo dabo. Que distracta sunt, vel in pignore posita, ut ad ius et proprietatem eiusdem N. revocentur ecclesie, fideliter laborabo".

A forma, até então desconhecida de Gottlob, foi publicada por Michel Andrieu, *Le pontifical romain au moyen-âge* (Studi e testi, 86 [Vaticano, 1940]), I, 290 s, também 51 (sobre a data e outras circunstâncias). O manuscrito (Vat. lat, 7114), embora do século XIII, reflete costumes do século precedente, de sorte que M. Andrieu conseguiu utilizá-lo para reconstruir o "Pontifical Romano do Século XII". Também a Ordem de Coroação *Ad ordinandum imperatorem secundum Occidentales*, bem como as *laudes* nessa Ordem, são antiquadas; ver Erdmann, *Ideenwelt*, 72 ss; Kantorowicz, *Laudes regiae*, 237 s, e, para mais detalhes, "Inalienability", 495, n. 43.

(137) Cf. A. van Hove, *Prolegomena* (2ª ed., Mechlin e Roma, 1945), 473 s, mas a data é hipotética.

(138) Cf. c. 8 X 3, 13, v. *sacramento*: "Nam quilibet episcopus qui immediate domino pape subest, iurat ei fidelitatem quod non alienabit bona ecclesie, nec in feudum dabit de novo, et idem iuramentum prestent alii episcopi suis metropolitanis". Gottlob, 65, n. 108, sustenta que o glosador foi impreciso ao falar sobre *bona ecclesiae* em geral, e não especificamente sobre as *possessiones mensae*; entretanto, Gottlob não conhecia a forma citada acima, n.136. Sobre os juramentos de sufragâneos a seus metropolitanos, que não é preciso considerar aqui, ver Gottlob, 138-69; ver também p. 183, sobre as formas tardias desse juramento.

(139) Baldus, sobre c. 4 X 2, 24, n. 14, *In Decretales*, fol. 249: "Extra n. quod exempti debent iurare quod non alienabunt proprietates ecclesiae Romano Pontifice inconsulto, de feu. c. 2. de reb. ecc. non ali. ut super [c. 2 X 3, 20]". Ver, sobre a citação de Baldus, n. 133.

(140) No Sínodo Romano de 1078, o papa Gregório VII decretou em relação a seus sufragâneos: "Ut nulli episcopi predia ecclesie in beneficium tribuant sine consensu pape, si de sua sunt consecratione". Cf. *Reg.*, VI, 5b, § 30, ed. Caspar, 402, 16; cf. Gottlob, 57. Tratava-se, contudo, de um decreto geral, que até então nada tinha a ver com o juramento; conseqüentemente, o juramento de Aquiléia, do século XI, ainda carece da cláusula de não-alienação; cf. Gregório VII, *Reg.*, VI, 17a, 4, ed. Caspar, 428 s; Gottlob, 44. Sobre os bispados isentos, ver *Liber censuum*, 1, 243, § XIX, inclusive as nn. 247 ss; também Gottlob, 64ss. Sobre a forma do juramento do bispo Ekbert de Bamberg, ver Raynald, *Annales ecclesiastici, ad a.* 1206, § 13. Gottlob, 57, supõe que a cláusula de não-alienação foi introduzida para arcebispos em geral no tempo de Gregório IX, mas foi utilizada anteriormente para aquelas sedes que, por uma razão ou outra, tinham um relacionamento particularmente estreito com a Santa Sé. Nem todos os metropolitanos prestavam o juramento de não-alienação; este estava ausente, e. g., no juramento do primaz da Bulgária (Inocêncio III, *Reg.*, VII, 11, *PL*, CCXV, 295A), e é discutível que fosse incluído no juramento dos patriarcas latinos do Oriente (Gottlob, 55 s).

(141) Cf. Richardson, "Coronation Oath", 55 e 74.

(142) Sobre o juramento feudal do rei João, ver Stubbs, *Select Charters*, 280 s (onde, contudo, *catholice* deve ser substituído por *canonice*; cf. "Inalienability", 494, n. 34). O juramento tem as primeiras quatro cláusulas em comum com o juramento episcopal-padrão, apesar da inserção de uma cláusula na qual o rei promete não tramar contra o papa e informá-lo de ações planejadas em prejuízo do papa: "Eorum [ou seja, papa e papas sucessores] damnum, si scivero, impediam et removere faciam si potero: alioquin quam citius potero, intimabo vel tali personae dicam quam eis credam pro certo dicturam". A sentença é extraída do antigo *Indiculum episcopi* do *Liber diurnus*, Forma 75 (*PL*, CV, 72 s), do qual Inocêncio III se valeu em outras ocasiões também, e. g., para o juramento do primaz búlgaro (ver n. 140). Ver também "Inalienability", 498, n. 52, e, adiante, n. 159.

(143) Cf. c. 33 X 2, 24, ed. Friedberg, II, 373 (Potthast, 6318): " [...] studeat revocare, quia quum teneatur et in sua coronatione iuraverit regni sui et honorem corone illibata servare, illicitum profecto fuit [...]". Ver Richardson, "Coronation Oath", 48, que identificou claramente a influência dessa decretal em uma carta de Eduardo I (adiante, n. 147). A carta de Honório III foi incluída no Direito Canônico já em 1226; é encontrada na *Compilatio Quinta* (*Comp.* V, 15, 3), ed. Friedberg, *Quinque compilationes antiquae* (Leipzig, 1882), 165.

(144) O professor Josef Deér, em Berna, gentilmente me informa que é bastante provável que André II, em 1205, prestou um juramento similar ao que o primeiro rei anjuvino da Hungria, Carlos I, prestou em sua coroação em 1310. Os antecedentes da decretal de Honório III são complicados, mas existe certa esperança de que o próprio professor Deér pretenda discutir a questão da inalienabilidade na Hungria. Sobre a "Bula de Ouro" húngara, ver Werner Näf, *Herrschaftsverträge des Spätmittelalters* (Quellen zur Neueren Geschichte herausgegeben vom Historischen Seminar der Universität Bern, XVII; Berna, 1951), 9, § 16: "Integros comitatus vel dignitates quascunque in praedia seu possessiones non conferemus perpetuo" (uma passagem para a qual o professor Deér gentilmente chamou minha atenção). O conteúdo da decretal honoriana de 1220 foi substancialmente repetido pelo mesmo papa, em 1225, e pelo papa Gregório IX, em 1233; cf. Potthast, 7443 (15 de julho) e 9080 (31 de janeiro). Ver também nota seguinte.

(145) A carta de Gregório IX de 1º de julho de 1235 (ver Rymer, *Foedera*, I: 1, 229), repete seções da decretal honoriana (e. g., "in praeiudicium regni et contra honorem tuum" ou "illicitum profecto extitit"), o que poderia explicar por que o papa julgava que um juramento de não-alienação era o costume geral: "Cum igitur in coronatione tua iuraveris, *ut moris est*, iura, libertates et dignitates conservare regales". Curiosamente, a mesma frase (como indica Richardson, "Coronation Oath", 51 e 54) é empregada na declaração de Luís da França em 1215, na qual o príncipe francês afirma que o rei João "in coronatione sua solempniter, *prout moris est*, iurasset se iura et consuetudines ecclesie et regni Anglie conservaturum". É claro que o príncipe Luís sabia perfeitamente bem que esse juramento não era o *mos* da França na época; ver nota seguinte.

(146) Na França, a cláusula de não-alienação foi acrescentada somente em 1365; ver Schramm, *Frankreich*, I, 237 s (com nn. 1 e 7).

(147) *Parliamentary Writs*, I, 381 s: "[...] et iureiurando in coronacione nostra prestito sumus astricti quod iura regni nostri servabimus illibata". Ver, sobre o palavreado, a

decretal de Honório III, acima, n. 143; Richardson, "Coronation Oath", 49. Acho difícil concordar com Wilkinson, "Coronation Oath", *Speculum*, XIX (1944), 448 ss, porque me parece muito improvável que Eduardo I, só dez meses após sua coroação e em um momento em que todos os envolvidos teriam conhecimento daquilo que o rei efetivamente prometera, tivesse tentado inventar uma história sobre uma promessa de coroação que, na verdade, ele não fizera.

(148) Ver n. 133, sobre *iuramento astrictus* na decretal de Inocêncio; entretanto, isso pode ter sido ou se tornado um termo técnico comum, cuja presença nada prova. Para outras referências de Eduardo a seu juramento, ver Richardson, *op. cit.*, 49 s.

(149) *Foedera*, I, 2, 1011; Richardson, 50, n. 39.

(150) Richardson, em *Bulletin of the Institute of Historical Research*, XIV (1938), 11, percebia a importância da anotação: "Sciendum quod rex in coronacione sua iurare debet iura regni sui illibata servare, Extra de iureiurando, intellecto etc. [c. 33 X 2,24]". A passagem foi mal entendida por Wilkinson, "Coronation Oath", *Speculum*, XIX (1944), 450, n. 1, embora Schramm, em *ArchUF*, XVI (1939), 284, já houvesse reconhecido a justificativa pelo *Liber Extra.*

(151) Lodge e Thornton, *Documents*, 10 s, n. 3. Richardson, "Coronation Oath", 60 ss, demonstrou com muita perspicácia que a promessa de não-alienação estava de fato embutida na primeira cláusula do juramento de Eduardo II; ou seja, na referência às Leis de Eduardo, o Confessor, inclusive a interpolação das *Leges Anglorum*; ver acima, n. 116.

(152) Joannes de Trokelow, *Annales*, ed. H. T. Riley (Rolls Series; Londres, 1866), 109: " [...] iuramentum quod de legibus terrae et statu coronae manutenendis fecerat [...]". O professor Robert S. Hoyt gentilmente chamou minha atenção para esta passagem.

(153) Baldus, sobre c. 33 X 2,24, n. 3, *In Decretales*, fol. 261v: "Nota quod omnes reges mundi in sua coronatione debent iurare iura regni sua conservare et honorem coronae".

(154) Cf. c. 33 X 2,24, v. *Regni sui*: "Sic et episcopi iurant in sua coronatione, quod iura sui episcopatus non alienabunt [...]".

(155) Ver cap. 5, n. 71.

(156) Petrus de Ancharano, sobre c. 33 X 2,24, n. 1, *In quinque Decretalium libros commentaria* (Bolonha, 1581), fol. 291: "Rex iurat tempore suae coronationis non alienare res regni sui. Similiter episcopi iurant sui episcopatus iura".

(157) Schramm, "Ordines-Studien III", *ArchUF*, XV (1938), 363 s; *English Coronation*, 196 ss; Liebermann, Gesetze, I, 365, n. c.

(158) As referências à decretal honoriana *Intellecto* são inumeráveis; ver, e. g., Oldradus de Ponte, *Consilia*, XCV, n. 1, fol. 37v: " [...] cum per tales donationes et alienationes diminuantur iura regni quod esset contra iuramentum quod praestitit in principio sui regiminis. argumentum Extra de iureiurando intellecto". Também Andreas de Isérnia, sobre *Feud.* I, 1, n. 10, fol. 10: " [...] dummodo infeudationes suae non diminuant honorem et Regis et Coronae, extra de iureiurando intellecto. nisi donet Ecclesiae, ut fecit Constantinus [...]". Ou seja, por volta de 1300, vigorava também entre os juristas a suposição de que os reis em geral prestavam um juramento de não-alienação em consonância com a decretal de Honório III.

(159) *PL*, CCXVI, 774D; Rymer, *Foedera*, I: 1, 109); Potthast, 4392. A passagem (para a qual Robert L. Benson gentilmente chamou minha atenção) é interessante. O papa informava o rei João que os bispos "praestabunt... *iuratoriam et litteratoriam cautionem* quod ipsi ne per se nec per alios contra personam vel coronam tuam aliquid attentabunt, te illis praedictam securitatem et pacem illibatam servante". *Cautio iuratoria* é um termo técnico: é o fortalecimento de uma obrigação já existente por meio de um juramento. Neste caso, a *cautio* era também *litteratoria*, isto é, a obrigação era jurada e dada por escrito. Era esse o costume nos juramentos episcopais; ver, e. g., a *Cautio episcopi* do *Liber diurnus*, Forma 74 (*PL*, CV, 68-72; Gottlob, 8 s, nn. 31 s, também 21 s). Sobre o procedimento para assumir esse juramento, ver Andrieu, *Pontifical romain*, I, 47 s, e, quanto a bispos consagrados em Roma, III, 392, n. 33. Nesse sentido, aparentemente, já o juramento do jovem rei Henrique, em 1170, era uma *cautio*; cf. Rymer, *Foedera*, I: 1, 26; Richardson, "Coronation Oath", 47, n. 17. A *cautio* episcopal como uma promessa de refrear-se de tramar contra o rei e a Coroa, mencionada por Inocêncio III, encontra seu equivalente na promessa do rei João à Santa Sé (ver n. 142), que se baseava no *Liber diurnus*, Forma 75 (*PL*, CV, 72 s), onde o bispo promete "quodlibet agi cognovero, minime consentire, sed in quantum virtus suffragaverit, obviare et [...] modis quibus potuero, nuntiabo etc". Ora, nessa velha forma do *Diurnus*, que remonta ao século VII, mas provavelmente ao século V (Gottlob, 12, com n. 44), a promessa é feita com relação a *respublica* e *princeps*; essas distinções foram mais tarde canceladas e por fim substituídas por *papa* e *papatus*, até que finalmente a versão original foi, por assim dizer, restaurada por transferência e pela aplicação a *persona regis* e *corona* (com o que *corona* pode ainda ter um toque mais "pessoal" que *respublica*).

(160) No caso de *William of Valence* v. *Bishop Godfrey of Worcester*, que foi ouvido em 1294 diante do Conselho do Rei, o queixoso afirmava que o bispo havia agido *contra sacramentum suum regi et corone sue prestitum*; cf. *Cases before the King's Council, 1243-1482*, ed. I. S. Leadam e J. F. Baldwin (Selden Society, XXXV; Cambridge, 1918), 6. Porém, a forma do juramento publicada em *Statutes of the Realm*, I, 249, não se refere à Coroa.

(161) Matthew Paris, *Historia Anglorum*, ed. Madden (Rolls Series), II, 440; sobre a carreira de Simão e o caso como um todo, ver Powicke, *King Henry III and the Lord Edward* (Oxford, 1947), II, 772 ss, esp. 781 s.

(162) Lodge e Thornton, *Documents*, 53, n. 1. Ver, adiante n. 174.

(163) Ver Richardson, "Coronation Oath", 50 s, que acrescenta uma outra série de passagens concernentes ao juramento dos senhores.

(164) Stubbs, *Select Charters*, 379: "salve la fei le rei e de la corune".

(165) Ver G. L. Haskins e E. H. Kantorowicz, "A Diplomatic Mission of Francis Accursius", *EHR*, LVIII (1943), 424 ss e 424, n. 4, Estêvão de San Giorgio. Quanto a esse clérigo do sul da Itália, ver também Robert Weiss, "Cinque lettere inedite del Card. Benedetto Caetani (Bonifácio VIII)", *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, III (1949), 157-64, esp. 162 ss; além disso, A. J. Taylor, "The Death of Llywelyn ap Gruffydd", *The Bulletin of the Board of Celtic Studies*, XV (1953), 207-9. O farto material sobre Estêvão de San Giorgio e as relações intelectuais de Eduardo I com o Sul ainda não foi examina-

do em detalhes. Ver, por enquanto, meu trabalho "The Prologue to *Fleta* and the School of Petrus de Vinea", *Speculum*, XXXII (1957), n. 29.

(166) Sobre o princípio (cf. *C.* 5, 59, 5, 2), ver Gaines Post, "Quod omnes tangit", *Traditio*, IV, 197-252. Antonio Marongiu, *L'Istituto parlamentare in Italia dalle origini al 1500* (Roma, 1949), 65-78, dedicou um capítulo a essa máxima, mas depois retirou sua sugestão segundo a qual o formulário de convocações de Eduardo I poderia ter sido inspirado pelas convocações de Rodolfo de Habsburgo para a Dieta de Nuremberg, em 1274 *(MGH, Const.*, III, 50, n. 56); ver Marongiu, "Note federiciane", *Studi Medievali*, XVIII (1952), 306 ss, onde chama atenção para as convocações de Frederico II para uma Dieta a ser realizada em Verona, em 1244; cf. *MGH, Const.*, II, 333, n. 244: "Porro cum imperii principes nobilia membra sint corporis nostri, in quibus imperialis sedis iungitur potestas [...], presenciam omnium tenemur instantius evocare, ut quod tangit omnes ab omnibus approbetur". Sobre os príncipes como *membra corporis imperatoris*, ver *C.* 9, 8, 5, e cap. 5 n. 42; também, adiante, n. 342.

(167) " [...] nec aliquid quod diadema tangat regni eiusdem absque ipsorum [prelatorum et procerum] requisito consilio faciemus." *Parliamentary Writs*, I, 381 s; Richardson, *op. cit.*, 49.

(168) "La substance de la nature de la corone est principaument en la persone de roi, come teste, et en les piers de la terre, come membres, qi tenent de lui par certeyn homage." *Register of John de Grandisson*, ed. F. C. Hingeston-Randolph (Londres, 1894-9), II, 840, citado por Richardson, "The English Coronation Oath", *Transactions of the Royal Historical Society*, 4th Ser., XXIII (1941), 148, n. 2.

(169) Chrimes, *Const. Ideas*, 14, n. 1, citando *Rot. Parl.*, IV, 495; cf. Dunham, "Crown Imperial", 201.

(170) *Political and Other Poems*, ed. J. Kail (Early English Text Society, Orig. Series, CXXIV; Londres, 1904), 51, citado por Chrimes, *loc. cit.*; cf. Dunham, *loc. cit.*

(171) Dunham, *op. cit.*, 203 s.

(172) Ver Maitland, *Sel. Ess.*, 79, sobre o Juiz Fineux.

(173) *Modus Tenendi Parliamentum*: "Rex est caput, principium, et finis parliamenti, et ita non habet parem in suo gradu, et ita ex rege solus est primus gradus [...]" Cf. Stubbs, *Select Charters*, 503, § "De Gradibus Parium".

(174) "Homagium et sacramentum ligiantiae potius sunt et vehementius ligant ratione coronae quam personae regis, quod inde liquet quia, antequam status coronae descendatur, nulla ligiancia respicit personam nec debetur; unde, si rex aliquo casu erga statum coronae rationabiliter non se gerit, ligii sui per sacramentum factum coronae regem reducere et coronae statum emendare juste obligantur, alioquin sacramentum praestitum violatur [...]. Quocirca propter sacramentum observandum, quando rex errorem corrigere vel amovere non curat, quod coronae dampnosum et populo nocivum est, iudicatum est quod error per asperitatem amoveatur, eo quod per sacramentum praestitum se obligavit regere populum, et ligii sui populum protegere secundum legem cum regis auxilio sunt astricti." *Gesta Edwardi de Carnarvan* (Rolls Series, Londres, 1883), 33 s; Lodge e Thornton, *Documents*, 11, n. 4; J. C. Davies, *The Baronial Opposition to Edward II* (Cambridge, 1918), 24 ss; Richardson, "Coronation Oath", 66 s, que duvida

da autenticidade dessa proclamação, mas reconhece sua ampla circulação. Sobre o juramento mencionado na proclamação, ver n. 162.

(175) Sobre a rejeição da teoria, ver Lodge e Thornton, *Documents*, 18 s, n. 7. Bacon, *Post-nati*, 669 s, faz mais que um bom comentário sobre "o veneno da opinião e asserção de Spenser", embora provavelmente superestimasse os magnatas quando disse que "seu sangue subia para ouvir essa opinião, de que se deve mais submissão à coroa que à pessoa do rei".

(176) A doutrina baconiana da inseparabilidade de rei e Coroa concordava com a de Coke que, em *Calvin's Case* (Coke, *Reports*, Parte VII, vol. IV, 11 s), identificava, sem restrições, a Coroa com a "capacidade política" do rei; também ele sustentava que a teoria dos magnatas em 1308 "inferia conseqüências execráveis e detestáveis".

(177) Gierke, *Gen. R.*, III, 331 s; sobre um problema correlato levantado por Drogheda, ver Post, "Quod omnes tangit", 217 s; ver também *Year Books, 5 Edward II*, Y.B. Ser., XI (Selden Society, XXXI; Londres, 1915), 66, o comentário do juiz supremo Brabanzon: "O bispo possui duas condições, a saber, a condição de um padroeiro e a condição de ordinário, e dizem que o bispo doou seu presbitério por direito de sua igreja, e não como um ordinário". Para uma declaração similar no reinado de Eduardo I (*Archbishop of York* v. *Bishop of Durham*), ver Davies, *Baronial Opposition*, 22, n. 6.

(178) Christopher Marlowe, *The troublesome raigne and lamentable death of Edward the second, King of England*, versos 1884 ss.

(179) A continuação do comentário de Tomás de Aquino sobre a *Política* foi escrita por Pedro de Auvergne, poucos anos antes ou depois de 1300; não há motivo pelo qual essa obra não fosse conhecida na Inglaterra em 1308. O comentário de Walter Burley, embora não escrito antes de 1338, segue Pedro de Auvergne literalmente; cf. S. Harrison Thomson, "Walter Burley's Commentary on the *Politics* of Aristotle", *Mélanges Auguste Pelzer* (Louvain, 1947), 558 s, e, sobre a passagem em questão, 571 s.

(180) *Politics*, III, 16, 13, 1287b, distingue entre *φίλοι κἀκείνου* [*τοῦ μονάρχου*] *καὶ τῆς ἀρχῆς*, ao que W. L. Newman, *The Politics* (Oxford, 1887), III, 301 s, aduz uma série de paralelos interessantes da Antiguidade.

(181) Ver Tomás de Aquino, *In Polit. Arist.*, § 520, ed. Spiazzi, 182: "Faciunt autem comprincipes illos, qui sunt amici sui et principatus; quia si non essent amici utriusque, sed alterius, sicut principatus, non curarent de bono principis, sed principatus. Iterum, si non diligerent principatum, sed principem, non curarent de bono principatus. Oportet autem comprincipantes curare de bono principis et principatus [...] Et est intelligendum circa id quod dictum est, quod assumit princeps sibi comprincipantes amicos sui et principatus, quod ratio principis sumitur a ratione principatus; et ideo bonum principis est in ordine ad principatus bonum: et ideo qui diligit principem secundum quod princeps est, diligit principatum. Sed ille qui principatur, duobus modis potest considerari: vel secundum quod princeps, vel secundum quod homo talis; et ideo potest aliquis diligere ipsum, vel secundum quod princeps, vel secundum quod talis homo. Si diligat ipsum secundum quod princeps, diligit principatum; et procurando bona unius, procurat bona alterius. Si diligat ipsum secundum quod talis vel talis, non oportet quod diligat principatum: et tunc procurat secundum quod talis vel talis, non procurando de bono principatus".

(182) Os termos *status regis*, *status coronae*, naturalmente, são equivalentes a *bonus status regis*, *bonus status coronae*, ou, em linguagem aristotélica, a *bonum regis*, *bonum coronae*. O significado coincide amplamente tanto com bem-estar como com utilidade da esfera pública; ver Post, "Public Law", 47 s, e, mais explicitamente, "Two Laws", esp. 425 ss.

(183) Ver cap. 7, n. 115.

(184) Lodge e Thornton, *Documents*, 128 s, n. 4.

(185) Lodge e Thornton, *Documents*, 26, n. 18.

(186) *Ibid.*, 25, n. 16, sobre a demanda do rei de salvaguardar "les Libertees de sa dite Corone". Sobre a liberdade própria da Coroa, ver, contudo, o Estatuto de *Praemunire*, de 1393 (*ibid.*, 312, n. 23): "et ensy la Corone Dengleterre qad este si frank de tout temps [...] serroit submuys a Pape". Em 1399, entretanto, o próprio rei foi acusado (com quase as mesmas palavras que haviam sido empregadas em *Praemunire*) de haver submetido a Coroa ao papa "quamvis Corona regni Angliae et Iura eiusdem Coronae [...] fuerint ab omni tempore retroacto adeo libera quo Dominus Summus Pontifex [...] [non] se intromittere debeat de eisdem"; *Rot. Parl.*, III, 419, § 27; sobre outras acusações envolvendo a Coroa, ver *ibid.*, 417, § 18; 419, § 32; 420, § 41. Em geral, ver Hartung, "Die Krone", 16 ss.

(187) *Rot. Parl.*, III, 244, § 13: "Sauvant toute foitz vostre ligeance envers nostre Seigneur le Roy et la Prerogative de sa Corone"; cf. Hartung, "Die Krone", 17, n. 2.

(188) Pollock e Maitland, *History*, I, 524; Davies, *Baronial Opposition*, 23, n. 4.

(189) Chrimes, *Ideas*, 35, n. 2, e 352, n. 11.

(190) K. Pickthorn, *Early Tudor Government: Henry VII* (Cambridge, 1934), 140, n. 1.

(191) Laehr, *Konstantinische Schenkung*, 98 ss, 128 ss e *passim*, cujo material, contudo, poderia ser consideravelmente ampliado; ver, e. g., Nardi, "La *Donatio Constantini* e Dante", *Studi Danteschi*, XXVI (1942), 47-95; Ullmann, *Mediaeval Papalism*, 107 ss, 163 ss; Schramm, *English Coronation*, 197 ss; sobre Wiclif e Inglaterra, ver também Laehr, "Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des ausgehenden Mittelalters", *QF*, XXIII (1931-32), 140 ss, 146.

(192) Plucknett, "Lancastrian Constitution", 175 ss, sobre o caso do Abade de Waltham; Pickthorn, *Henry VII*, 159; acima, cap. 4, n. 253.

(193) Pickthorn, *Henry VII*, 157 s.

(194) *Year Books of Edward IV: 10 Edward IV and 49 Henry VI, A. D. 1470*, ed. N. Neilson (Selden Society, XLVII, Londres, 1931), 115, 117, 118, 126 e *passim*, sobre o título, às vezes (p. 168) reduzido a *nuper rex*; ver também Introdução, xiis, xiv, xxix. Para uma outra distinção (*le Roy que fuit* e *Le Roy que ore est*), ver um caso do *Year Book* de 1465 (a proscrição de John Paston), em Lodge e Thornton, *Documents*, 37, n. 29.

(195) *Year Books of Edward IV* (ver n. 194), 114: *en temps lautre roy* teve início um processo legal, mas *fuit mys saunz iour par demys le roy*, disse Littleton; ver também 115, 119, 135 s, 146, 168; ver também Lodge e Thornton, *Documents*, 37, e cap. 1, n. 13. O fato de a "morte" do rei ser substituída pela *transmissão* do rei parece pertencer ao século XV. O rei do início do século XIV aparentemente ainda morria; ver, e. g., *Year Books, 1 and 2 Edward II*, Y. B. Ser. I (Selden Society, XVII, Londres, 1903), 5, 10, 17, 98: *le Roy*

morust. Em 1388, contudo, um pleito foi dito adiado *sine die*, *par demys le Roy* (sc. Eduardo III); cf. *Year Books of Richard II, 12 Rich. II, A. D. 1388-1389* (Ames Foundation, Cambridge, Mass., 1914), VI, 98.

(196) *Statutes of the Realm*, II, 568, onde se afirma ser irracional "que os ditos súditos que partem com seu senhor soberano em guerras assistindo-o pessoalmente ou estando em outros locais por seu comando", fossem proscritos. O decreto tinha seus antecedentes porque imediatamente quando da ascensão de Henrique Tudor, ele mesmo um proscrito, um tribunal decidira que *eo facto* de Henrique "prist sur luy le Roial dignite estre roy, tout ce fuit void" e que isso dispensava Decreto especial para revogar sua proscrição; ver Chrimes, *Ideas*, 51 e 378 s; ver cap. 1, n. 9, sobre a idéia de que o "Corpo político" extirpa quaisquer deficiências do rei. Cf. Pickthorn, *Henry VII*, 151 ss; Holdsworth, *History of English Law*, III, 468, n. 5, e IV, 500.

(197) Segundo Joannes Andreae, *Glos. ord.*, sobre c. un., *Clement.*, II, 9, v. *reges*, o papa Inocêncio III (no contexto da disputa sobre o império em 1198) supostamente decidira "quod inconcussa consuetudo imperii [...] hoc habet, quod duobus electis in discordia, *uterque administrat ut rex* et omnem imperii iurisdictionem exercet: quod, declarat ibi Papa, locum habere donec per Papam alterius electio fuerit approbata; aut reprobata". Cf. Hugelmann, "Kaiserweihe", 27; Kempf, *Innocenz III*, 125, n. 49. A coexistência de dois reis *de facto* é francamente reconhecida nesse caso, embora coubesse ao papa o reconhecimento do rei *de iure*.

(198) O parlamento, em 1386, queixava-se de doações reais "en desheritison de la Corone" (*Rot. Parl.*, III, 216); e novamente em 1388 (III, 230, Art. V); o Estatuto de *Praemunire*, em 1393, queixa-se de que as demandas papais estavam "en overte desheritance de la dite corone et destruccion de regalie nostre dit seigneur le Roi" (Lodge e Thornton, *Documents*, 312); em 1399, o rei era acusado de haver agido "in magnum preiudicium Populi et exheredacionem Corone Regni" (*Rot. Parl.*, III, 420, § 41); Hartung, "Die Krone", 16 ss.

(199) Sobre Oléron, ver Rymer, *Foedera*, I, 1, 374: "[...] posset [...] exhereditationis periculum imminere". Cf. Hartung, "Die Krone", 10. Sobre Eduardo I, ver, e. g., sua carta ao papa Nicolau IV (Rymer, I, 2, 740), na qual o rei declarava que evitaria "exheredationem nostram quae statum coronae nostrae contingit". Sobre Eduardo II, ver a Declaração de 1308 (Lodge e Thornton, 11) onde os magnatas se queixam que Gaveston *coronam exheredavit*; nas Ordenanças de 1311 (§ 23) afirmam que lady de Vescy havia exercido influência "a damage et deshonour du roi et apert desheriteson de la corone" (também § 20, com referência a Gaveston; *Statutes of the Realm*, I, 162), depois que os barões, em seus Artigos de 1310, haviam acusado o rei de "desheritaunce et deshonour de vous et de vostre roial poer, et desheritaunce et vostre corone"; *Annales Londinienses* (*Chronicles of the Reigns of Edward I and Edward II*, vol. I), 168. Cf. Hartung, "Die Krone", 12 ss, que citou praticamente todas as passagens aqui mencionadas.

(200) É claro que Bracton discutiu os aspectos legais da *exhereditatio*; ver, e. g., fols. 80 s, Woodbine, II, 233 s. Sobre certas peculiaridades da lei inglesa de herança em comparação com as leis romana e canônica, ver Güterbock, *Bracton*, 125 ss; Holdsworth, *History of English Law*, III, 74 s. No entanto, não é esta a questão aqui.

(201) Ver nn. 53 ss.

(202) McIlwain, *Political Thought*, 382, n. 4, citando Adam Blackwood. A mesma idéia (isto é, a natureza pública e não privada da realeza herdada) foi expressa por Fortescue; cf. Chrimes, *Ideas*, 10 ss. Sobre a França, onde o problema freqüentemente era discutido no contexto da lei sálica, ver Church, *Constitutional Thought*, 28 s; também Lemaire, *Lois fondamentales*, 55 ss; J. M. Potter, "The Development and Significance of the Salic Law of the French", *EHR*, LII (1937), 235-53.

(203) *C.* 2, 54, 4: "Res publica minorum iure uti solet ideoque auxilium restitutionis implorare potest". Ver *Glos. ord.* sobre essa lei, v. *solet*: "Sicut enim minores sunt sub curatoribus, sic et respublica sub administratoribus [...] sic et in ecclesia cum reipublicae parificetur". Da mesma forma, Hostiensis, *Summa aurea*, sobre X 1, 41, n. 4, col. 414 (citando Guilelmus Naso, um antigo decretalista, escrevendo em c. 1234): "ecclesia fungitur iure minoris, nam comparatur reipublicae". Claro que foi essa também a fonte do sermão parlamentar de John Russel, bispo de Lincoln, em 1483, que reiteradamente enfatizava que *res publica fungitur iure minoris* ao descrever o "corpo místico ou político" da Inglaterra. Ver Chrimes, *Const. Ideas*, 180 (n. 1) e 187; cf. cap. 5, nn. 93 s. O tema corporativo deve ter sido um tanto popular, já que o orador no Parlamento seguinte (o primeiro realizado no reinado de Henrique VII, em 1485) discutia em seu sermão a história de Menenius Agrippa; cf. *Rot. Parl.*, VI, 267.

(204) *D.* 4, 6, 22, 2: "Quod edictum etiam ad furiosos et infantes et civitates pertinere Labeo ait". Cf. Gierke, *Gen. R.*, III, 99, n. 223, também 157, n. 102.

(205) Gierke, *Gen. R.*, III, 332, n. 274, e n. 203.

(206) Gierke, *ibid.*, n. 272; também Hostiensis, *Summa aurea*, col. 414 (ver n. 203).

(207) Gierke, *ibid.*, 256, n. 40, refere-se em primeiro lugar a *Glos. ord.*, sobre c. 3, C. 5, q. 3, v. *quia episcopus*: "Nulla est enim comparatio inter tutores et praelatos, quia tutor est temporalis, praelatus est perpetuus; tutor non utitur bonis pupilli, sicut praelatus bonis ecclesiae; tutela est onus, sed praelatura est honor etc.".

(208) Bracton, fol. 226b, Woodbine, III, 177: "Et cum ecclesia fungatur vice minoris, acquiritur per rectorem et retinet per eundem, sicut minor per tutorem. Et quamvis moriatur rector, non tamen cadit ecclesia a seisina sua de aliquo, de quo rector seisitus moritur, nomine ecclesiae suae, non magis quam minor si custos suus moriatur et pervenerit in alterius custodiam: et per hoc non mutatur status minoris".

(209) Pollock e Maitland, *History*, I, 504; cf. 503, n. 2.

(210) *Placitorum abbreviatio*, 304 (Norfolk), 1º ano de Eduardo II: "Set quia ecclesia que semper est infra etatem, fungitur vice minoris, nec est iuri consonum quod infra etatem existentes per negligentiam custodum suorum exhereditacionem paciantur, seu ab accione repellantur, si loqui voluerint de hiis que per custodes suos ad ipsorum infra etatem exhereditacionem minus rite facta fuerunt, quin potius ad ipsam revocandam audiantur in curia Regis et ad hoc admittantur ex consilio curiae, dictum est predicto Adam etc.". Cf. *Year Books, 22 Edward I* (Londres, 1873, Rolls Series), 33: "le Eglise est deinz age"; ver Pollock e Maitland, *History*, I, 503, n. 2. Ver também *Year Books, 10 Edward II, 1316-17*, Y. B. Ser., XXI (Selden Society, LIV, 1935), 197: [Serjeant Toudeby] " [...] kar ele [seint Eglise] doit de resoun estre deinz age touz jurs en mayn de gardeyne". O guardião da Igreja universal era, naturalmente, o papa. Ver, e. g., Baldus, sobre *D.*, 4, 4, 39, n. 45, fol. 234v: "Ecclesia sine papa nihil agit, ideo oportet [quod] per alium regatur, sicut et regitur minor".

(211) *Select Cases in the King's Council*, pp. lix s.

(212) *Year Books, 10 Edward II, 1316-17*, 46 (Registro do caso): "J(ohannes) Rex ad predictam ecclesiam presentavit predictum Robertum clericum suum ut de iure corone sue que semper est quasi minoris etatis et cui in casu nullum tempus currit etc.". É o caso encontrado também em *Placitorum abbreviatio*, 339 (15º ano de Eduardo II), a que se referem Pollock e Maitland, *History*, I, 525, n. 2. Sobre a ordem *Quare impedit*, ver Holdsworth, *History of English Law*, III, 661, n. 11.

(213) *Ibid.*, 74: " [...] et avoms dit coment y fut seisi de cel avouson cum du dreit de sa Coroune. on nul dreit sur dreit de sa Coroune ne pust a nostre seignur le Roi qe touz jurs est deinz age et ne put perdre en curt".

(214) *Ibid.*, 45: " [...] et le Roy ad parlé du dreit et de sa Coroune. ou nul temps de teu dreit encurt au Roi pur ceo q'il est toz jurs deynz age". Ver também o juiz Scrope (*ibid.*, 75): " [...] et le Roy est touz jours deinz age issint qe encountre ly nul temps ne court quaunt a maintener l'estat de sa Coroune [...]".

(215) *Ibid.*, 74: "le Roy n'est qe gardein de la Coroune". Era quase proverbial para os juristas dizer: "Rex debet esse *tutor regni*, non depopulator nec dilapidator". Ver, e. g., Baldus, sobre a decretal de Honório III (c. 33 X 2,24), *Decretales*, fol. 261. Em outros aspectos, o rei era "Patrono supremo" (*Soverein Patroun*) de todas as igrejas de seu país; *Year Books, 17 Edward III* (Rolls Series, 1901), pp. 1-lii, e 538, n. 396.

(216) *Ibid.*, 198, sobre Bereford: "Si le Roi fut tut tenps deinz age, nul fet q'il fet li liereit a vostre dit. *cuius contrarium est verum etc.*". Ver também *Year Books, 5 Edward II, 1311*, Y. B. Ser. X (Selden Society, LXIII, 1944), 167, onde Toudeby afirma igualmente que "o rei é sempre maior de idade etc., e em diferentes locais ele pode mudar seu título para a mesma propriedade". Bereford de vez em quando opinava que "le roy est sur la ley", e nisto era acompanhado por Toudeby ("et pur ceo est il [o rei] sanz piere et passe tote la ley"); cf. *Year Books, 8 Edward II, 1314-15*, Y.B. Ser. XVII (Selden Society, XLI, 1924), 74-5. A dificuldade para os advogados ingleses distinguirem entre as capacidades do rei foi enfatizada por G. O. Sayles, *Select Cases in the Court of King's Bench under Edward I* (Selden Society, LVIII, 1939), III, xliii s.

(217) Maitland, *Sel. Ess.*, 106.

(218) Holdsworth, *History of English Law*, III, 464.

(219) Bacon, *Post-nati*, 668; ver cap. 1, n. 9.

(220) Ver n. 215; também, sobre o rei como administrador do fisco, ver cap. 4, n. 310.

(221) Bacon, *Post-nati*, 667.

(222) Rymer, *Foedera*, II, 2, 21 s; Richardson, "Coronation Oath", 62, n. 91.

(223) Ver, e. g., o Estatuto de York; Lodge e Thornton, *Documents*, 129, n. 4. Inversamente, os predecessores do rei eram chamados seus "ancestrais"; ver, e. g., Sayles, *Select Cases* (Selden Society, LVII, 1938), II, p. lxi, n. 1: "O ato do rei ou de seus ancestrais não deve ser julgado sem consultá-lo". Ver também *Year Books, 17 Edward III* (ed. Pike; Rolls Series, 1901), Introd., pp. l-li, sobre padroado de igrejas fundadas "pelos ancestrais do rei".

(224) Tais observações foram feitas por L. O. Pike, na Introdução à sua edição dos *Year Books, 16 Edward III* (Rolls Series, 1896), I, xliv s, também lxxxiv s; cf. Holdsworth, III, 483.

(225) Bacon, *Post-nati*, 668.

(226) *Ibid.*, 670.

(227) Cf. Post, "Quod omnes tangit", 223, nn. 125 s.

(228) Acima, nn. 107 s.

(229) Ver, e. g., *Rot. Parl.*, III, 360, o cancelamento (em 1397) do julgamento contra os Despensers que foi considerado como "emblemissement et prejudice de sa corone et sa dignitee royale et de ses heires roys d'Engleterre". Ver Hartung, "Krone", 17 s; também 18, n. 4.

(230) Bartolo, sobre *C.* 12, 1, rubr., n. 38, fol. 53v: "proprie enim loquendo aliud est officium, aliud dignitas", e *ibid.*, n. 44: "vere enim officium ipsum non est dignitas, sed habet dignitatem annexam". Baldus, sobre c. 8 X 1, 2, n. 9, *In Decretales*, fol. 19: "Dignitas est in habendo officium et in illud exequendo. Et nota quod de iure civili sunt quatuor dignitates tantum proprie loquendo, scilicet superillustris, illustris" etc.

(231) Os canonistas pareciam bem prestes a identificar *officium* e *dignitas*; ver, e. g., Joannes Andreae, sobre c. 28 X 3, 5, n. 13, *Novella*, fol. 35: "Sciendum est quod dignitas et personatus et officium videntur synonima". Sua referência é Inocêncio IV, *Apparatus*, na mesma decretal, nn. 6-7 (Lyon, 1578), fol. 237, que faz certa restrição com respeito a *personatus*, "quia personae ecclesiarum dicuntur in Anglia, quae praesunt ecclesiis" (ou seja, *parsons*). Ver, sobre o nexo entre "parson-person" [prior-pessoa] e a Corporação individual, Maitland, *Sel. Essays*, 87.

(232) Ver c. 14 X 1, 29, ed. Friedberg, II, 162: " [...] quia sub expressis nominibus locorum et non personarum commissio literarum a nobis emanavit".

(233) [Dâmaso], *De ordine judiciario*, c. 42, ed. Agathon Wunderlich, *Anecdota quae processum civilem spectant* (Göttingen, 1841), 84: "Item de persona ad personam, puta, si scribatur abbati Sancti Proculi, nomine proprio non expresso, extenditur ad eius successorem" (ver também c. 43). Gierke, *Gen. R.*, III, 271, n. 73; também Kuttner, *Repertorium*, 428, n. 3, que (com H. Kantorowicz) duvida que Dâmaso fosse o autor da *Ordo iudiciarius*, embora esta fosse escrita em c. 1215.

(234) Dâmaso, sobre c. 14 X 1,29 (citado por Gierke, *loc. cit.*): " [...] quia dignitas nunquam perit, individua vero quotidie pereunt".

(235) Friedberg, II, 162: "Delegatio facta dignitati non expresso nomine proprio transit ad successorem".

(236) *Glos. ord.*, sobre c. 14 X 1,29, v. *substitutum*: " [...] quia [praedecessor et successor] pro una persona intelliguntur: quia dignitas non moritur".

(237) Inocêncio, *Apparatus*, sobre c. 28 X 1, 6, n. 5, fol. 39, refere-se ao *Quoniam abbas* quando afirma: "finguntur enim eaedem personae cum praedecessoribus (não substituíram, contudo, os cânones, porque não sucediam a uma Dignidade)". Cf. Gierke, *Gen. R.*, III, 272, n. 77; cap. 6, n. 97.

(238) Ver c. 5 VI 1, 3, Friedberg, II, 939: "Tunc enim, quia sedes ipsa non moritur, durabit [beneplacitum] perpetuo, nisi a successore fuerit revocata [sc. gratia]".

(239) Joannes Andreae, *Novella*, sobre c. 5 VI 1, 3, n. 5 (citado por Gierke, *Gen. R.*, III, 271, n. 73): "tenens papatum vel dignitatem est corruptibilis, papatus tamen, dignitas vel imperium semper est". Ver também *Glos. ord.* (Joannes Andreae), sobre essa decretal, vv. *Apostolice sedis* e *non moritur*. É claro que a doutrina toda aprofundava a separação entre cargo e detentor do cargo, e a chancelaria imperial não tardou a reconhecer as vantagens oferecidas pela decretal *Quoniam abbas* para a propaganda antipapal. É claramente com referência a essa decretal que (supostamente) Piero della Vigna escreve (*MGH*, *Const.*, II, 297, 23 ss): "non in contemptu papalis officii vel apostolice dignitatis [...] set persone prevaricationem arguimus". Ver Brian Tierney, *Foundations of Conciliar Theory* (Cambridge, 1955), 87, n. 4, que, em geral, destaca a competência de Piero della Vigna com relação ao direito canônico.

(240) Ver pp. 191 s, e, adiante, n. 241. Sobre a corporação por sucessão, ver Gierke, *Gen. R.*, III, 271 s. O dr. R. Walzer, em Oxford, gentilmente chamou minha atenção para uma passagem do *Model State*, de Al-Fārābī, no qual se expressam idéias um tanto similares: "Os reis do Estado excelente, que em diferentes épocas se sucederam, um após o outro, são todos como que uma só alma (!) como se fossem um só rei, que permanece o mesmo o tempo todo". Ver Al-Fārābī, *Idées des habitants de la cité vertueuse*, trad. por R. P. Jaussen, Youssef Karam e J. Chlala (Publications de l'Institut français d'archéologie orientale: Textes et traductions d'auteurs orientaux, IX [Cairo, 1949]), 87. A idéia do autor árabe pode ser chamada de um monopsiquismo qualitativo: se todos os reis são igualmente excelentes, não faz sentido uma individuação porque são todos como um único rei; e isso seria verdade (como destaca o autor no mesmo capítulo) não só com relação ao Tempo — isto é, aos sucessivos reis vivendo em épocas diferentes — mas também com relação ao Espaço, a todos os reis excelentes vivendo em vários locais ao mesmo tempo. No caso de *Dignitas*, contudo, o elemento qualitativo unificante está mais na própria *Dignitas* que nos incumbentes individuais, que são "dignitários" independentemente de seus méritos pessoais. Por outro lado, seria difícil identificar, sem qualificação, a *Dignitas* com a Alma. Em todo caso, o paralelo é interessante o bastante para ser aqui registrado.

(241) Gierke, *Gen. R.*, IV, 30, onde se encontra a definição (n. 32): "universitas [...] ratione plurium de futuro saltem".

(242) Ver *Glos. ord.*, sobre c. 14 X 1, 29, v. *substitutum*: "[hoc nomen: abbas talis loci] non est proprium nomen, sed singulare, ut phoenix, et appellativum similiter". É possível, naturalmente, que Bernardo de Parma tenha emprestado a metáfora de outro autor; mas, afinal de contas, foi ele quem a incorporou à Glosa ordinária e, com isso, tornou-a amplamente conhecida.

(243) É considerável a moderna literatura sobre a Fênix, insuficientemente utilizada por H. Leclercq, "Phénix", *DACL*, XIV: 1 (1939), 682-91. Ver a tese de Mary Cletus Fitzpatrick, *Lactantii De Ave Phoenice* (tese, Universidade da Pensilvânia, Filadélfia, 1933), com uma ótima bibliografia; também E. Rapisarda, *L'Ave Fenice di L. Cecilio Firmiano Lattanzio* (Raccolta di studi di letteratura cristiana antica, 4, 1946), 10, n. 1. O estudo mais importante é o de Jean Hubaux e Maxime Leroy, *Le mythe du Phénix* (Bibl. de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège, LXXXII [Liège e Paris, 1939]), que reproduz um grande número de textos relevantes; para alguns comentários

importantes sobre esse estudo, ver A. -J. Festugière, "Le symbole du Phénix et le mysticism hermétique", *Monuments Piot*, XXXVIII (1941), 147-51; além desse, Paul Perdrizet, "La tunique liturgique historiée de Saqqara", *Mon. Piot*, XXXIV (1934), 110 ss, sobre a representação de uma Fênix em um traje litúrgico; e Jean Lassus, "La mosaïque du Phénix provenant des fouilles d'Antioche", *Mon. Piot*, XXXVI (1936), 81-122; ver, além disso, Carl-Martin Edsman, *Ignis divinus* (Lund, 1949), 178-203, e Henri Stern, *Le calendrier de 354* (Institut français d'archéologie de Beyrouth, LV [Paris, 1953]), 146 s. Sobre a Baixa Idade Média, ver Burdach, *Rienzo*, 83 ss e *passim*.

(244) Hubaux-Leroy, 38 s; Stern, 145 s; Festugière, 149 s.

(245) Adiante, nn. 251 ss. A ave virginal tornou-se, convenientemente, um emblema da rainha virgem, Elizabeth; ver Yates, "Queen Elizabeth as Astraea", 37, 55 s, 62, 74, 79, com lâms. 179, 18b. É claro que virgindade não era tudo que a Fênix significava no simbolismo do Estado elisabetano, pois o pássaro era também um modelo de realeza devido à sua excepcionalidade ou singularidade e, no século XVI, por diversas razões serviu de emblema real; ver, e. g., Henry Green. *Shakespeare and the Emblem Writers*, 380 ss.

(246) Naturalmente essa era a interpretação-padrão por parte dos autores cristãos; ver Fitzpatrick, 24 ss, n. 67; Lassus, 108 ss, e outros. Pode-se supor que uma grande influência era a de *Physiologus*, c. IX: "Est aliud volatile quod dicitur phoenix; huius figuram gerit dominus noster Iesus Christus, qui dicit in evangelio suo: Potestatem habeo ponendi animam meam et iterum sumendi eam (João 10, 18)". Ver *Physiologus latinus*, ed. F. J. Carmody (Paris, 1939), 20 s; também Hubaux-Leroy, pp. xxxii ss, esp. xxxv: φοίνιξ [...] *τὴν τοῦ Κυρίου τριήμερον ταφὴν καὶ ἀνάστασιν ὑπογράφων*. Ver também nota seguinte.

(247) Joannes Andreae, sobre c. 14 X 1,29, nn. 30 s, *Novella*, fols. 206v-207: "[et ibi, Phenix] fertur esse avis ex qua mortua nascitur alia, et non invenitur nisi una [...]". Em seguida, ele reproduz a narrativa de santo Ambrósio, *Hexaemeron*, V, 23, *PL*, XIV, 253, e afirma: "et ex hoc invehit ibi Ambrosius contra illos, qui non credunt resurrectionem". Segue-se a história de santa Cecília que "ad exemplum phenicis convertit beatum Maximum et eo postmodum decollato pro fide, in eius tumulo fecit sculpi phenicem, cuius exemplo animatus Christianus fieri et Christi martyr esse promeruit". Cf. *Vita et martyrium S. Caeciliae*, c. 21, ed. L. Surius, *Historiae seu vitae Sanctorum* (Turim, 1879), XI (Nov. 22), 651; também Paolo Aringhi, *Roma subterranea novissima* (Roma, 1651), II, 451. Refere-se, então, a Isidoro de Sevilha, *Ethymol.*, XII, 7, 22, e conclui sua extensa glosa com a história sobre o aparecimento de uma Fênix no tempo de são Pedro, no reinado do imperador Cláudio, uma história que, em última instância, pode remontar a Tácito, *Ann.*, VI, 28. A esse catálogo de autores, Baldus acrescenta então Sêneca, *Epist.*, XLII, I, e Alberto Magno, *De proprietatibus rerum*, XII, 15.

(248) Baldus, sobre c.14 X 1,29, n. 3, *In Decretales*, fol. 107, cita a Glosa (ver n. 242) e acrescenta: "Est autem phoenix avis unica singularissima, in qua totum genus servatur in individuo".

(249) Se Baldus acreditava ou não no pássaro, é irrelevante, uma vez que ele e os outros juristas o utilizavam como mera metáfora. Frederico II, na verdade, recusava-se a crer na história da Fênix conforme narrada por Plínio (cf. *De arte venandi*, II, c. 2, trad. C. A. Wood e F. M. Fyfe, *The Art of Falconry* [Stanford University, Califórnia, 1943],

109), ainda que fosse um dos primeiros príncipes medievais a ser comparado com esse pássaro excepcional; ver Nicolau de Bari, ed. Kloos, em *DA*, XI, 170, § 5: "Magnus est dignitate honoris [...] Ipse est sol in firmamento mundi [...] Ipse est cui flectitur omne genu [...] Unus est et secundum non habet, fenix pulcherrima pennis aureis decorata".

(250) Festugière, em *Mon. Piot*, XXXVIII, 148 s; Hubaux-Leroy, 7, 12 s. Ver cap. I, n. 8.

(251) Lactâncio, *Carmen de ave Phoenice*, 163 ss: Femina seu mas sit seu neutrum seu sit utrumque,/ Felix quae Veneris foedera nulia colit.../ Ipsa sibi proles, suus est pater et suus heres,/ Nutrix ipsa sui, semper alumna sibi./ Est eadem sed non eadem, quae est ipsa nec ipsa est [...].

O texto é o revisado por Hubaux-Leroy, p. xv, que, em algumas passagens, desvia-se da edição de Samuel Brandt, em *CSEL*, XXVII (1893), 146 s.

(252) Claudiano, *Phoenix*, 23 s, 69 ss, 101, ed. Hubaux-Leroy, xxi ss: Hic neque concepto fetu nec semine surgit,/ Sed pater est prolesque sui nulloque creante.../ Qui fuerat genitor, natus nunc prosilit idem/ Succeditque novus: geminae confinia vitae/ Exiguo medius discrimine separat ignis.../ O felix heresque tui [...].

(253) Ambrósio, *Expositio in Ps. CXVIII*, c. 13, ed. Petschenig (*CSEL*, LXII), 428, 19: " [...] et sui heres corporis et cineris sui factus".

(254) Tertuliano, *De resurrectione carnis*, 13, *PL*, II, 857B: "semetipsum lubenter funerans renovat, natali fine decedens atque succedens; iterum phoenix, ut iam nemo; iterum ipse, qui non iam, alius idem".

(255) Zeno de Verona, *Tract.*, I, 16, 9, *PL*, XI, 381AB: " [...] ipsa [avis] est sibi uterque sexus, [...] ipsa genus, ipsa finis, ipsa principium, [...] mors natalicius dies, [...] non alia, sed quamvis melior alia, tamen prior ipsa". Deve-se lembrar que o *natalicium* de santos e mártires era o dia de sua morte e não seu dia de nascimento natural.

(256) Ovídio, *Metam.*, XV, 391 s: Haec tamen ex aliis generis primordia ducunt:/ Una est, quae reparet seque ipsa reseminet, ales [...].

(257) Ver Festugière, *op. cit.*, 149 s, sobre , e outros epítetos; também, sobre o *aevum* tal como representado pela Fênix.

(258) *Glos. ord.*, sobre *Inst.* 3, 1, 3, v. *quasi*; ver n. 78. Cf. Giovanni Bortolucci, "La *Hereditas* come *Universitas*: Il dogma della successione nella personalità giuridica del defunto", *Atti del Congresso internazionale di Diritto Romano*, Seção Roma, I (Pávia, 1934), 431-48, que resume o material legal e demonstra admiravelmente que a teoria descendia, em última análise, de Platão e da filosofia grega em geral.

(259) Böhmer, *Acta imperii selecta*, I, 265, n. 301 (*a.* 1233): " [...] [pure dilectionis obtentu] qua pater filium, sicut innate beneficio gratie una persona censetur [...]". Para uma discussão mais completa da teoria e sua aplicação no reinado de Frederico II, principalmente associada à Kaiser-saga, ver meu trabalho "Zu den Rechtsgrundlagen der Kaisersage", *DA*, XIII (1957) 115-50.

(260) *C.* 6, 26, 11: "Natura pater et filius eadem esse persona pene intelliguntur". Os juristas referiam-se também à *Glos. ord.*, sobre *D.* 50, 16, 220, v. *Quam filii*: " [...] plus diligit filium pater, quam filius patrem. Sed quare hoc est? [...] nam cum quaelibet res conservationem sui desideret, et videat pater suam naturam in filio conservari [...]".

Referiam-se, além disso, a *D.* 28, 2, 11: "[heredes] etiam vivo patre quodammodo domini existimantur" (referido, e. g., por Petrus de Ancharano, *Consilia*, LXXXII, n. 2, fol. 40).

(261) Ver c. 8, C. I, q. 4, ed. Friedberg, I, 419: " [...] unus erat cum illo", uma idéia constantemente repetida por canonistas posteriores; ver, e. g., *Glos. ord.*, sobre *Extravag. Joannis XXII*, III ('Execrabilis'), v. *sublimitatem eorum*: " [...] cum eadem persona fingatur esse [pater et filius]".

(262) Cf. Lesky, *Zeugungs- und Vererbungslehren* (ver n. 61), 139, cf. 134 ss, 143 ss, também 148 ss; A. Mitterer, "Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart", *ZfKT*, LVII (1933), 491-556, esp. 515 ("omne agens agit simile sibi"). Ver também n. 258.

(263) Ver c. 42, C. XXIV, q. 1, ed. Friedberg, I, 983; também Andreas de Isérnia, *Usus feud.*, prelud., n. 33, fol. 4v: "Filius talium regum dicitur rex etiam vivo patre" (com referência ao *Decretum*). Também Alberico de Rosate, sobre *D.* 28, 2, 11, n. 2, fol. 101v, refere-se ao *Decretum* ("propter [...] spem succedendi filius Regis dicitur Rex, et sic de aliis dignitatibus"), mas destaca também o fato de que, embora os filhos sejam "domini rerum patris, [...] non tamen possunt alienare nec de eis aliquid facere invito patre".

(264) *Glos. ord.*, sobre c. 8, C. VII, q. 1, v. *Primatus*: "ius ergo primogeniturae (ut dicunt [cf. Dt 21,17]) est dignitas talis: quia primogeniti prae aliis in festis sacrificia offerebant, et quod sedebant ad dexteram patris et quia cibos duplicates recipiebant".

(265) Terre Rouge, Tract. I, art. 2, concl. 10, p. 40, destaca que Cristo era chamado por Lucas (2, 7) de *primogenitus* "et tamen nullus fuit inde genitus", embora Salomão (Pr 4, 3) chamasse a si mesmo *unigenitus* ainda que fosse precedido por um irmão que morrera (2 Rs 12, 15-24). Ver, além disso, *ibid.*, concl. 1, p. 35: " [...] quod pater et filius, licet distinguantur, supposito tamen unum idem sunt specie et natura nedum communi (quia uterque homo est), sed etiam in natura particulari patris [...]". Cf. concl. 2: "Filiatio enim nihil aliud est, quam illa identitas particularis naturae praesens penetrans in filium [referência a *D.* 50, 16, 220, v. *Quam filii*; ver n. 260] [...] Et pro hac consuetudine facit dictum Apostoli: 'Si filius, ergo heres' [Rm 8, 17; Gl 4, 7]". Cf. concl. 3: " [...] quod filius vivente patre est secundum naturam dominus cum patre rerum patris. Probatur conclusio: nam ex quo [...] est eiusdem naturae cum patre, et idem cum patre vivente: ergo dominus cum patre [...] Pro hac conclusione facit etiam quod scribitur in Evangelio: 'Omnia quaecunque habet Pater, mea sunt' [Jo 16, 15] [...] Et Luc. 15 [,31]: 'Fili tu semper mecum es: scilicet per identitatem paternae naturae. Et omnia mea tua sunt [...]'". Cf. p. 39 (concl. 4): "[...] sedere autem a dextris patris, nihil aliud est, secundum Augustinum, quam conregnare patri: sicut ille qui considet regi ad dexteram, assidet ei in regnando et iudicando [...]". A passagem referida a Agostinho deve ser uma interpretação do Salmo 109, embora não seja encontrada na *Enarratio in Ps. CIX*.

(266) Sobre a referência de Terre Rouge à *Quoniam abbas*, ver concl. 2, p. 35; sobre suas referências a Aristóteles e Tomás de Aquino, ver concl. 1, e n. 61; é claro que as passagens legais eram reiteradamente citadas.

(267) Baldus, sobre *C.* 7, 15, 3, n. 2, fol. 12.

(268) André Tiraqueau (Tiraquella), *Le mort saisit le vif*, declar. 3 (em Tiraquella, *Tractatus varii*, Frankfurt, 1574), IV, 70. Tiraqueau menciona também a unidade de pai e filho; ver, e. g., *De iure primogenitorum*, q. 40, n. 31, vol. I, p. 453: "patrem et filium censeri unam et eandem personam etc.". Ele nega, contudo, que a máxima *Le mort saisit le vif* (adiante, n. 319) se aplique a *successio* [...] *nomine dignitatis*; *ibid.*, declar. V, 73.

(269) Cf. A. Valladier, *Parennes royales* (Paris, 1611), 15, referindo-se ao filho de Henrique IV, Luís XIII, uma passagem que me foi gentilmente mencionada pelo dr. Ralph E. Giesey.

(270) Ver Maitland, *Sel. Essays*, 73 ss, sobre o pároco como um protótipo da corporação individual; ver também, adiante, n. 308. Na verdade, Joannes Andreae menciona como peculiaridade inglesa o fato de que os padres paroquiais eram chamados "pessoas"; cf. *Novella*, sobre c. 28 X 3, 5, n. 13, fol. 35 (cf. n. 231), onde ele discute a sinonímia de *dignitas* e *personatus*: "*fere* ideo dictum est, quia in Anglia rectores parochialium dicuntur personae" (com uma referência a c. 6 X 3, 7, ed. Friedberg, II, 485). Não se trata de um trocadilho ("*parson-person*"), uma vez que "*parson*" (pároco) deriva, na verdade, de *persona*; ver, sobre Inocêncio IV, n. 231.

(271) Ver cap. 3, n. 93, sobre rainhas portando o título de "rei". Onde a sucessão de mulheres ao trono era vedada, como na França, ou onde mais tarde vigorava a assim chamada lei sálica, a "pessoa jurídica" do rei provavelmente não podia pretender assexualidade.

(272) Ver cap. 1, n. 3.

(273) Ver Fitzpatrick, *Lactantii De ave Phoenice*, 16, n. 5. O verso "Sexus perpetuis corporibus perit" (ver, sobre declarações similares, cap. 3, n. 93) é encontrado em *Obitus Baebiani*, v. 60, ed. W. Brandes, "Studien zur christlich-lateinischen Poesie", *Wiener Studien*, XII (1890), 283. Esse poema do século IV não possui nenhuma relação direta com a Fênix, uma vez que conta a história da ressurreição de Baebiano dentre os mortos e sua visita ao céu; mas era inspirado também pelo *Phoenix*, de Lactâncio; ver a edição de Lactâncio por Brandt e suas notas aos versos 2 e 164 (*CSEL*, XXVII, 135 e 146), bem como Rapisarda, *Fenice*, 40 e 86.

(274) Ver cap. 6, nn. 17-8.

(275) Gierke, *Gen. R.*, III, 363, n. 34, cita diversas passagens de Cino, que distinguia também no juiz uma *duplex persona*, uma pública e outra privada. A distinção é importante, e sua importância já era reconhecida pelos juristas do século XII em associação ao problema da consciência no tribunal; ou seja, a questão sobre se um juiz deveria examinar um caso exclusivamente com base na evidência produzida na corte ou também com base no conhecimento particular que ele podia ter chegado a obter: "aliud facit aliquis in eo quod iudex est, aliud in eo quod homo est", diz a Glosa ordinária ao *Decretum* (c. 4, C. III, qu. 7, v. *Audit*), e uma máxima atribuída a Cristo diz: "non nisi per allegata iudex iudicet". Ver, sobre o problema, Max Radin, "The Conscience of the Court", *Law Quarterly Review*, XLVIII (1932), 506-20; Hermann Kantorowicz, *Glossators*, 21; Ullmann, *Lucas de Penna*, 126 ss, também 130, onde Lucas acusa Pilatos de haver julgado apenas com base na evidência e não de acordo com seu conhecimento e sua consciência.

(276) Ver *Glos. ord.*, sobre c. 5 VI 1, 3, v. *moritur*: "non enim potest esse nulla [sedes] [...] quia dominus pro ea oravit". Cf. c. 33, C. XXIV, q. 1; ver cap. VI, nn. 36-7.

(277) "Licet moriatur praelatus et omnes clerici in ecclesia, dominium illorum non vacat, quia Christus non moritur, nec potest ecclesia deficere." Joannes Andreae, *Novella*, sobre c. 4 X 2,12, n. 5, citado por Pierre Gillet, *La personnalité juridique en droit*

ecclésiastique (Malines, 1927), 178. Andreae baseava-se em Inocêncio IV, sobre c.4 X 2, 12, n. 4 (Lyon, 1578), fol. 145v: "[...] quantumcunque moriatur praelatus et omnes clerici, ecclesiae tamen proprietas et possessio remanet penes Christum, qui vivit in aeternum, vel penes universalem, vel singularem ecclesiam, quae nunquam moritur".

(278) Ver cap. 6, nn. 38 ss, 41 ss.

(279) Godofredo de Trani, *Summa super decretalibus*, sobre c. 14 X 1, 29, n. 29, citado por Gierke, *Gen. R.*, III, 271, n. 73: "Quia dignitas non perit decedente persona, unde imperium in perpetuum est".

(280) Sobre a interpretação de *imperium* no sentido de *dignitas* nos séculos XVI e XVII, ver Gierke, *Gen. R.*, IV, 240, n. 124. A idéia de perpetuação é formulada com muito vigor por Alberico de Rosate, sobre *D.* 5, 1, 76, n. 1 (Veneza, 1584), fol. 304v: "Sedes apostolica non moritur, sed semper durat in persona successoris [...], et dignitas imperialis semper durat [...] et idem in qualibet dignitate, quia perpetuatur in persona successorum [...] [citação do *Quoniam abbas*], fiscus etiam perpetuo durat locuplex [...]". Angelus de Ubaldis, sobre *D.* 5, 1, 76, n. 2 (Veneza, 1580), fol. 136, considera os emblemas de uma *societas*, tais como *baculus* ou *vexillum*, substanciais com relação à perpetuidade: "quod licet mutentur caporales magnae societatis, et uni detur baculus et alteri vexillum, ut est moris, tamen adhuc durat eadem societas".

(281) Ver adiante, nn. 284 ss, 295.

(282) Essas duas decretais, sobretudo a *Quoniam abbas*, são constantemente citadas por Baldus; ver e. g., *Consilia*, III, 121, n. 6, fol. 34; III, 159, n. 4, fol. 45v; III, 217, n. 3, fol. 63v etc.

(283) Baldus, *Consilia*, III, 159, n. 3, fol. 45v: "Imperator in persona mori potest: sed ipsa dignitas, seu Imperium, immortalis est, sicut et summus Pontifex moritur, sed summus Pontificatus non moritur, et ideo quae procedunt a persona, et non a sede, personalia sunt, si a successiva voluntate dependent [...] Quaedam vero procedunt a sede: et ista sunt perennia et aeterna, donec superveniat casus extinctivus, seu terminus vitae ipsius concessionis. Huiusmodi sunt contractus Regum, qui contrahunt nomine suo et Regni, seu gentis suae". *Ibid.*, n. 4: "Rex, qui in Regno suo tenet principalissimum principatum: quia non cognoscit superiorem, est totum continens, et potest contrahere nomine suo, et totius terrae, et populorum suorum. Habet enim plenissimam potestatem [...] Unde is qui contraxit sub nomine dignitatis, obligat successores". O parágrafo todo é extremamente interessante. Ver nota seguinte.

(284) *Ibid.*, nn. 4-5: "Et in contractibus regum est expressum, quod partium sunt, et transeunt ad successores in Regno, si celebrati sunt nomine dignitatis [...] Nec mirum, quia in Regno considerari debet dignitas, quae non moritur; et etiam universitas, seu respublica ipsius Regni, quae etiam exactis Regibus perseverat. Non enim potest respublica mori. Et hac ratione dicitur, quod respublica non habet haeredem: quia semper vivit in semetipsa". Cf. cap. 6, n. 59.

(285) Adiante, n. 295.

(286) Ver cap. 6, nn. 51-4; cap. 7, nn. 25 ss.

(287) "Unde imperator rei suae potest dare legem quam vult et non obligatur homini, sed Deo et dignitati suae, quae perpetua est." Baldus, sobre c. 33 X 2, 24, n. 5 (a decretal de Honório III; acima, nn. 143 s, 147, 150), *In Decretales*, fol. 261v.

(288) Bracton, fol. 5b, ed. Woodbine, II, 33: "Ipse autem rex non debet esse sub homine, sed sub Deo et sub lege, quia lex facit regem". Ver também cap. 4, n. 298.

(289) Ver, adiante, n. 423.

(290) Baldus, sobre *C.* 6, 51, 1, 6a, n. 4, fol. 180v: "Vel ibi non est novum feudum, quia dignitas est quid regale, cum feudum regni sit concessum omnibus regibus, et qualitas regia non moritur, licet individuum moriatur". Por outro lado, uma redução do poder efetivo não afetava a imortalidade da *Dignitas* em si. Ver, e. g., Alberico de Rosate, sobre *D.* const. *Omnem* (= prima *const.* ou *prooemium*), rubr., n. 8 (Veneza, 1585), fol. 3v. Embora desaprovando a Doação de Constantino (na verdade, ele cita Dante aprovadoramente, *Inf.*, XIX, 115 ss), não aceita todos os motivos levantados contra sua validade: "Non obstat quod dignitas imperialis sit perpetua et non moriatur: quia per talem donationem non est mortua nec eius potestas in aliis locis non donatis ecclesiae".

(291) Mateus de Afflictis, sobre *Lib. aug.*, II, 35, n. 23, vol. II, fol. 77: "Quae dignitas regia nunquam moritur".

(292) Baldus, sobre c. 7 X 1,2, n. 78, *In Decretales*, fol. 18: "[...] quia ibi iuramentum fuit praestitum a dignitate dignitati. Nam regia maiestas non moritur".

(293) Baldus, *Consilia*, III, 217, n. 3, fol. 63v: "[persona] personalis, quae est anima in substantia hominis, et non persona idealis, quae est dignitas".

(294) Ver A. D. Nock, "The Emperor's Divine *Comes*", *Journal of Roman Studies*, XXXVII (1947), 102 ss. A idéia de *comes* não era alheia a Frederico II, não só com respeito a *Iustitia*, mas também a *Fortuna Augusti*; cf. Franz Kampers, "Die *Fortuna Caesarea* Kaiser Friedrichs II", *Hist. Jahrb.*, XLVIII (1928), 208 ss.

(295) Baldus, *Cons.*, III, 159, n. 5, fol. 45v: "Unde cum intellectu loquendo, non est mortua hic persona concedens [...] Nam verum est dicere, quod respublica nihil per se agit, tamen qui regit rem publicam, agit in virtute reipublicae et dignitatis sibi collatae ab ipsa republica. Porro duo concurrunt in rege: persona et significatio. Et ipsa significatio, quae est quoddam intellectuale, semper est perseverans enigmatice: licet non corporaliter: nam licet Rex deficiat, quid ad rumbum, nempe loco duarum personarum Rex fungitur, ut ff. de his, qui. ut ind. l. tutorum [*D.* 34, 9, 22: 'Discreta sunt enim iura, quamvis plura in eandem personam devenerint, aliud tutoris, aliud legatarii']".

(296) Baldus, sobre *C.* 10, 1, rubr., n. 16, fol. 232v: "[...] et velle videtur [imperator] etiam post mortem, quia etiam post mortem suam verba contulisse videtur [...]". Ver, adiante, n. 349.

(297) O *Repertorium in Consilia*, p. 82 (que constitui o vol. VI de Baldus, *Cons.*), s. v. "rex", refere-se a *Cons.*, III, 159, e afirma: "Hic vide multa pulchra de dignitate regali". Também Gierke, *Gen. R.*, IV, 239, com referência a esse *Consilium*, admira-se com o *unübertreffliche Schärfe* de Baldus.

(298) Post, "Quod omnes tangit", 217 ss.

(299) *Year Books, 6-7 Edward II (1313)*, Y. B. Ser., XV (Selden Society, XXXVI), 175, 177, 178, 182; cf. Holdsworth, III, 472, n. 4. Embora nesse caso seja evidente o substrato corporativo, as referências à Dignidade real não têm conotações corporativistas; ver, e. g., *Year Books, 5 Edward II (1311)*, Y. B. Ser., X (Selden Society, LXIII, 1944), 122 s. O emprego que Bracton faz de *Dignitas* também não sugere sentido corporativo. Parece que a noção *status regis* ou *status regalis*, seja isoladamente, seja associada a *dig-*

nitas, assumiu as funções que, nas doutrinas canonistas e nas dos juristas italianos, eram investidas na *Dignitas* abstrata. Isso seria, pelo menos, sugerido por Jean Gerson (ver cap. 5, n. 76), quando este se refere à "segunda vida" do rei, a "vita civilis et politica, que *status regalis* dicitur aut *dignitas*". Todas essas noções deveriam ser estudadas bem mais minuciosamente do que até agora ocorreu, ainda que um bom começo tenha sido realizado por Post (ver, e. g., "Two Laws", 432 ss).

(300) *Year Books, 6-7 Edward II*, 181.

(301) Maitland, *Sel. Essays*, 226, n. 1.

(302) Robert Somerville, *History of the Duchy of Lancaster* (Londres, 1953), 231 ss, mal revela o conteúdo da Lei de Incorporação. No geral, a estranha medida tomada por Eduardo IV parece não ter atraído, na era moderna, a atenção que indubitavelmente merece.

(303) William Hardy, *The Charters of the Duchy of Lancaster* (Londres, 1845), 99 s,102.

(304) Ver Plowden, *Reports*, 200b e *passim*; também Chrimes, *Const. Ideas*, 352 s (*App.* n. 11), sobre as opiniões dos juízes durante o reinado de Henrique IV.

(305) A discussão mais completa do caso ainda se encontra nos *Reports*, de Plowden, 212b-223; sobre Eduardo IV, ver 219a.

(306) Sobre a Carta Régia, ver W. Hardy, *op. cit.*, 282 (texto inglês), 323 s (texto em latim). As palavras grafadas em maiúsculas na citação estão em maiúsculas no texto em latim: " [...] dictus ducatus Lancastriae corporatus, et DUCATUS LANCASTRE nominentur [sc. castra, maneria et cet.]".

(307) Em Plowden, 220b, as distinções são sistematicamente estabelecidas: "Os três [isto é, os reis lancastrianos] o possuíam em seu Corpo natural separado da Coroa, e o quarto [isto é, Eduardo IV] em seu Corpo político por direito da Coroa, e separado na Ordem e Governo da Coroa e não de outra forma".

(308) Os casos em que os Estados Unidos reconheceram os bispos e arcebispos católicos romanos como "corporações individuais" são enumerados em *Corpus Juris* (Nova York, 1919), XIV, 71, nn. 73 e 78 (= 14 C. J. Corporations § 38). Na nova edição (*Corpus Juris Secundum*, XI, 350 [Bispo]) afirma-se que o "bispo tem sido considerado como uma corporação individual; mas como a concepção [...] parece estar desaparecendo do direito norte-americano, não se considera mais aqui um bispo como uma corporação individual". No entanto, uma revista litúrgica chamada *Orate Fratres*, é publicada "pelos Monges da Abadia de Saint John, Collegeville, Minnesota (*The Order of St. Benedict, Inc.*)", e os jesuítas norte-americanos são constituídos como pessoa jurídica de direito civil; ver, e. g., *Catalogus Provinciae Novae Angliae Societatis Jesu* (ineunte anno 1955), p. 143.

(309) Somerville, *Lancaster*, 232.

(310) Richard Crompton, *L'Authoritie et Jurisdiction* (Londres, 1594), fols. 134 s; Joseph Kitchin, *Le Court Leete et Court Baron* (Londres, 1598), 1v; John Cowell, *The Interpreter* (Cambridge, 1607), s.vv. "King (Rex)" e "Prerogative". Ver, sobre o dr. Cowell, cujas opiniões absolutistas eram incômodas até para Jaime I (cf. Godfrey Davies, *The Early Stuarts* [Oxford, 1952], 12), e, também, o artigo de Chrimes, "Dr. John Cowell", *EHR*, LXIV (1949), 472 ss. Ver, sobre Coke, Bacon e Blackstone, cap. 1.

(311) Maitland, *Sel. Essays*, 83, n. 2 (citando *Y. B., 3 Henry VII*): " [...] chescun abbe est corps politike, car il ne poet rien prender forsque al use del meason".

(312) *Year Books, 21 Edward IV* (impresso por Tottell, Londres, 1556-72), fol. 38b: " [...] pur ceo que cest misticall corps d'l abbe ne unque morust et le office et le meason continua a les successours en fee [...]". O caso foi citado por Coke, *Rep.*, VII, 10a, *Calvin's Case* (não muito corretamente: f. 39b em lugar de 38b), e sou muito grato ao sr. H. G. Richardson por ajudar-me a conferir a citação.

(313) Plowden, *Reports*, 164 ss.

(314) Brook, o juiz da suprema corte (Plowden, *Reports*, 175b), cita "c. 11" da *Magna Carta*; na verdade, contudo, a referência é a *M. C.*, c. 17 (rei João), ou c. 12 (reedição de 1216).

(315) Plowden, *Reports*, 175b-176.

(316) *Ibid.*, 177. Ver n. 195.

(317) Coke, *Calvin's Case*, fol. 10b.

(318) Church, *Constitutional Thought*, 94, n. 41, 197, 247 ss. e *passim*.

(319) Seria difícil dizer exatamente quando o slogan aparece pela primeira vez na França. Cf. Jean Bodin, *Les six livres de la république*, I, c. 8 (Paris, 1583; 1ª edição, 1576), 160: "Car il est certain que le Roy ne meurt jamais, comme l'on dit, ains si tost que l'un est decedé, le plus proche masle de son estoc est saisi du Royaume et en possession d'iceluy au paravant qu'il soit couronné". Isso mostra que, na época em que Bodin escreveu (c. 1576), a máxima era bem conhecida (*comme l'on dit*). É interessante também que Bodin transfere a divisa *le mort saisit le vif* (ver n. 268) da esfera da herança legal privada para a esfera pública, substituindo *le mort* por *le Royaume*: o próprio reino apodera-se do herdeiro ao trono. A mesma relação entre *le Roy ne meurt jamais* e *le mort saisit le vif* é encontrada em Charles Loyseau, *Cinq livres du droit des offices*, I, C. 10, n. 58 (Lyon, 1701; publicado pela primeira vez em 1610), 66, citado por Church, *Const. Thought*, 319, n. 44. É claro que, nessa época, *le Roy ne meurt jamais* tornara-se um dogma religioso da nação francesa, o qual, e. g., Bossuet, embora apoiando-se ainda nas doutrinas jurídicas, interpreta bombasticamente de um novo modo: a imagem de Deus, visível no rei, somente pode ser imortal; cf. Bossuet, *Oeuvres oratoires*, ed. J. Lebarq (Lille e Paris, 1892), IV, 256 ss ("Sur les devoirs des rois", um sermão de Domingo de Ramos proferido diante do rei em 2 de abril de 1662), que faz (p. 262) uma apresentação do Salmo 81, 6, *Ego dixi: dii estis* (ver meu trabalho "Deus per naturam", 274, n. 72): "Vous êtes des dieux [...] Mais ô dieux de chair et de sang, ô dieux de terre et de poussière, 'vous mourrez commes des hommes'. N'importe, vous êtes des dieux, encore que vous mouriez, et votre autorité ne meurt pas: cet esprit de royauté passe tout entier à vos successeurs [...] L'homme meurt, il est vrai, mais le roi, disons-nous, ne meurt jamais: l'image de Dieu est immortelle".

(320) Ver, e. g., Robert Holtzmann, *Französische Ferfassungsgeschichte* (Munique e Berlim, 1910), 311; Schramm, *English Coronation*, 1, e *König von Frankreich*, I, 260. Bloch, *Rois thaumaturges*, 218 s, ressalta principalmente o aspecto dinástico dos brados de Saint-Denis, que é importante mas não decisivo. Por volta de 1600, as duas noções já haviam sido confundidas pelos autores franceses.

(321) Grande parte e, às vezes, a maior parte dos parágrafos seguintes é extraída do livro ainda inédito de Ralph E. Giesey, *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*, um estudo detalhado e abrangente (baseado em sua dissertação de doutorado na Universidade da Califórnia, Berkeley, Cal., 1954), que cito segundo o capítulo e números das notas de rodapé. Sou muito grato ao dr. Giesey não só por permitir-me utilizar livremente seu original, mas também por contribuir com passagens adicionais importantes e por colocar generosamente à minha disposição seus próprios excertos do material ainda não publicado que ele coletou em outros países.

(322) Giesey, *Royal Funeral*, cap. 6, nn. 87 ss.

(323) Essa cerimônia é descrita em detalhes por Monstrelet, *Chroniques*, ed. Douët d'Arcq (Soc. de l'hist. de France, Paris, 1857-62), IV, 310: "Sy fu lors levée une banière de France dedans la chapelle, et donc lesditz officiers commencèrent a cryer hault et cler par plusieurs fois Vive le Roy!". Quanto à data (30 de out. em vez de 24 de out.), ver Giesey, *op. cit.*, cap. 8, nn. 20 s.

(324) Os brados por Carlos VI e Henrique VI aqui relatados pertencem à versão "original" do *Cérémonial de l'inhumation de Charles VI*, cujo MS mais antigo (Paris, BN., fr. 18674, fols. 119 s) é reproduzido por Giesey, *Royal Funeral*, Appendix II. O brado "Noël" é mencionado, e. g., em *Chronique du Religieux de Saint-Denis*, ed. M. L. Bellaguet (Coll. des documents inédits, Paris, 1852), VI, 496.

(325) Mathieu d'Escouchy, *Chroniques*, ed. G. du Fresne de Beaucourt (Soc. de l'hist. de France, Paris, 1863-4), II, 443 s, relatando o funeral de Carlos VII em 1461.

(326) Normalmente se supõe que esses brados foram ouvidos pela primeira vez, em sua forma mais breve, no funeral de Francisco I, em 1547; ver, e. g., Bloch, *Rois thaumaturges*, 218 s; Schramm, *Frankreich*, II, 12 5(= I, 260, n. 4). Os brados despersonalizados, contudo, já são encontrados, na verdade, em um relato contemporâneo do funeral de Luís XII em 1515: *L'obsèque et enterrement du Roy* (Paris, 1515), republicado em L. Cimber e F. Anjou, *Archives curieuses sur l'histoire de France* (Paris, 1835), 1er sér., II, 69 s. Cf. Giesey, *Royal Funeral*, cap. VIII, nn. 50 s, para outros detalhes.

(327) A narrativa está preservada no Brit. Mus., *Harley ms 3504*, fol. 259r-v (antigo 271), cuja cópia o dr. Giesey gentilmente colocou à minha disposição.

(328) É claro que não se pode tomar como evidência da origem francesa da cerimônia o fato de ser francesa a língua da heráldica. Os brados, entretanto, não são encontrados no cerimonial de sepultamento de Eduardo IV, em 1483 (cf. Brit. Mus., *Egerton ms 2642*, fols. 186v-188v), embora sejam, quase literalmente os brados usados em 1498 no funeral de Carlos VIII de França; cf. Jean de Saint-Gelais, *Chronique*, em Th. Godefroy, *Histoire de Louys XII* (Paris, 1622), 108; cf. Giesey, *op. cit.*, cap. VIII, n. 45.

(329) Hawkins, *Medallic Illustrations*, lâm. VI, 7, 8, 9; cf. VIII, 17, e, sobre o medalhão, J. D. Köhler, *Munz Belustigung* (Nuremberg, 1729 ss), XXI, 225 ss. Cf. n. 245.

(330) Hawkins, *op. cit.*, lâm. XXX, 19. Minha reprodução (fig. 23) é da cópia existente no Hunterian Museum, em Glasgow, uma amostra do qual foi gentilmente fornecida pelo sr. G. K. Jenkins, do Museu Britânico. Dizia-se que as fênices reais faziam da Inglaterra uma outra Arábia, pelo menos segundo Ben Jonson, "A Speach presented unto King James on the Birth of the Prince", em *The Poems*, ed. B. H. Newdigate (Oxford, 1936), 281: Another Phoenix, though the first is dead,/ A second's flowne from his

immortal bed,/ To make this our *Arabia* to be/ The nest of an eternal progeny./ [Outra Fênix, embora a primeira esteja morta,/ Uma segunda voou de seu leito imortal,/ Para fazer que esta nossa Arábia seja/ O ninho de uma eterna progênie.]

(331) Ver n. 58.

(332) Paris, *Bibl. Mazarine ms 4395*, fol. 1v (devo a foto [fig. 24] ao dr. Giesey), contém uma série de esboços propostos para a ficha real do dia de Ano Novo de 1644. Diz a nota sobre o desenho da Fênix: "Le Phoenix naist et s'eleve des Cendres de son pere par l'Influence qui luy est envoyée du Ciel et du Soleil. Ainsy le Roy nous a esté miraculeusement donné d'en-haut: Et du lict funèbre de son pere il s'cleve à son lict de Justice".

(O símbolo da Fênix não raro era utilizado no cerimonial da corte francesa do século XVI. A Ordem do Espírito Santo, por exemplo, fundada por Henrique III em 1579, seria chamada, originalmente, *Order of the Phoenix*, porque, segundo afirmavam os cortesãos, esse pássaro era "a única criatura de sua espécie, e não tem nenhum modelo", e nisso se parecia com o rei francês que "era a Fênix de todos os reis do mundo". Ver André Favin, *The Theater of Honour and Knighthood* (publicado inicialmente em 1620; versão inglesa, Londres, 1623), 416. Além disso, em 1600, na *entrée* de Maria de Medici em Avignon — ela vinha como noiva para desposar Henrique IV — foi erigido um arco triunfal exibindo, em um tímpano, a Fênix com a inscrição dedicada a Maria: *O felix haeresque tui* (citação de Claudiano; ver n. 252), fazendo alusão à esperança de um herdeiro ao trono a partir do casamento, donde *Le petit phénix* (n. 269); cf. André Valladier, *Labyrinthe de l'Hercule Gaulois* (Avignon, 1601), 187 (cf. 200); cf. Giesey, *Royal Funeral*, cap. X.

(333) Tanto Luís XIV como Luís XV, que eram crianças no momento de sua ascensão, foram carregados em um *lit de justice* antes de seus predecessores serem enterrados; cf. Holtzmann, *Französische Verfassungsgeschichte*, 315. Quanto ao *lit de justice*, ver Church, *Constitutional Thought*, 150 ss; F. Funck-Brentano, *L'ancienne France: Le roi* (Paris, 1913), 158 ss; ver nota seguinte.

(334) Bernard de la Roche Flavin, *Treize livres des Parlemens de France*, IV, c. I (Gênova, 1621), 353 ss, apresenta a descrição mais completa do *lit de justice*; cf. § 9, p. 355: "[...] on void que *Rex et Lex* se reposent soubs the couvert [= ciel ou daix; cf. § 3, p. 353] de ceste sale [...], on les void ensemblement en ce lict de Justice...". Não é preciso dizer que o autor considera a Justiça quase como um monopólio francês; cf. § 15, p. 356 (referindo-se à *main de justice*, considerada como um atributo exclusivamente francês), "pource que la Iustice est nee avec la France, et a son droit hereditaire en la terre de France, comme il y a des pays qui sont doüés de choses rares, et qui ne peuvent venir ailleurs". A Índia tem árvores odoríferas; a Pérsia tem pérolas; apenas o Norte tem âmbar. "Aussi il n'y a qu'une France, ou s'exercent les vrayes functions de la Iustice."

(335) Claude-François Menestrier, *Histoire de Louis le Grand* (Paris, 1691), lâm. 28. O desenho segue o padrão da *Etimasia* paleo-cristã e pagã, o trono vazio de deuses e monarcas e, mais tarde, de Cristo; nesse caso, é adaptado para o rei legislador: dosselizado, exibe no assento o cetro e a *main de justice*, e, atrás, o emblema do sol, e é ladeado pela Justiça e a Fé. Para um outro padrão de representação, o *lit de justice* em Vendôme, em 1458, ver Le Comte Paul Durrieu, *Le Boccace de Munich* (Munique, 1909), 51 ss, e lâm. 1. Uma idéia estreitamente ligada ao medalhão de Luís XIV é expressa pela divisa

de Jaime I: *A Deo rex, a rege lex*; cf. Schliermann, "Sakralrecht des protestantischen Herrschers", 344.

(336) Ver nota seguinte, referente a 1364. Giesey, *Royal Funeral*, cap. V, nn. 3 ss, tende a crer que o privilégio remonta a 1350 (enterro de Filipe VI), ou talvez a 1328 (Carlos IV).

(337) "Et portèrent le corps dudit Roy les gens de son Parlement [...] pour ce que ilz representent sa personne ou fait de justice, qui est le principal membre de sa coronne, et par lequel il regne et a seigneurie." *Chroniques des règnes de Jean II et de Charles V*, ed. R. Delachenal (Société de l'histoire de France, 1910), I, 343.

(338) " [...] ilz qui en parlement representent la personne du roy et qui gouvernent la justice souveraine du royaume, soient au plus près du corps du roy." Cf. *Cérémonial de l'inhumation de Charles VI*, ed. Giesey, *Royal Funeral*, Appendix II; na mesma passagem são descritos os quatro presidentes: "vestus de leurs manteaulx vermeils fourrez de menu vair".

(339) Funck-Brentano, *Le roi*, 151 s, reuniu uma série de comentários interessantes concernentes à identidade das togas do rei e dos presidentes, extraídos principalmente de La Roche Flavin, *Parlemens*, X, caps. 24-25, pp. 792 ss.

(340) Ver Giesey, *Royal Funeral*, cap. V, nn. 9, 15, sobre uma iluminura da procissão fúnebre da rainha Joana de Bourbon (m. 1378).

(341) Sobre o *bouton d'or*, ver La Roche Flavin, *Parlemens*, X, c. 25, § 12, p. 796; também Funck-Brentano, *Le roi*, 152, n. 5. Sobre a *fibula* imperial romana, ver, e. g., Richard Delbrück, *Consulardiptychen und verwandte Denkmäler* (Berlim, 1926-9), 40 (claramente visível no mosaico justiniano de San Vitale em Ravena). Cf., e. g., Lucas de Penna, sobre *C.* 11, 8, 4, n. 5 (Veneza, 1582), 393: "quatuor sunt insignia regalia, scil. purpura, fibula aurea, sceptrum et diadema"; ver também Lucas de Penna, sobre *C.* 11, 11, 1, n. 2, p. 401; Mateus de Afflictis, sobre *Lib. aug.*, I, 20 (21), n. 1, fol. 104v. Além disso, Isidoro de Sevilha, *Ethymol.*, XIX, 24, 2, citado, e. g., em *Graphia libellus*, c. 5, ed. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio*, II, 95. De la Roche Flavin, *loc. cit.*, refere-se também ao modelo helenístico e bíblico, 1 Mc 10, 89: "Et misit [rex] ei [Jonathae] fibulam auream, sicut consuetudo est dari cognatis regum" (também 1 Mc 11, 58, e 14, 44). Ou seja, Jônatas recebia a *fibula aurea* como *amicus regis* (*συγγενὴς τοῦ βασιλέως*), que era um título oficial designando um alto membro do conselho privado; ver John Crook, *Consilium Principis* (Cambridge, 1955), 21 s. Ora, os *consiliarii* do rei ou imperador eram oficialmente *amici regis* ou *imperatoris*, um fato bem conhecido dos juristas medievais; ver, e. g., Lucas de Penna, sobre *C.* 12, 16, rubr., n. 1, p. 706, que, *vice versa*, interpreta João 15,14s (Cristo dirigindo-se aos Apóstolos: *Vos autem dixi amicos*), quase constitucionalmente: *amici Christi* = conselheiros privados de Cristo. Uma vez que os presidentes franceses — tal como o chanceler e dois ou três oficiais de alto escalão — eram obviamente *consiliarii regis*, recebiam o distintivo aparentemente por sua condição de *amici regis*. Essa hipótese talvez encontre apoio em *Graphia libellus*, c. 21, ed. Schramm, II, 104: na investidura de um juiz, o imperador "convertat fibulam [manti] ad dextram partem", significando que no lado direito aberto do manto "lex ei debeat esse aperta". Cf. La Roche Flavin, *Parlemens*, X, c. 25, § 12, p. 796, sobre a restrição do *bouton d'or* ao ombro direito; ver também, para alguns comentários (nem sempre corretos) sobre a história da insígnia, J. Quicherat, *Histoire du costume en France* (Paris, 1877), 324. Como e por que os pingentes da *fibula* tornaram-se três cordões dourados ou vermelhos, pode ser deduzido das iluminuras carolíngias; ver Schramm, *Kaiser und Könige in Bildern*, II, lâm. 17, também lâms. 9b, 18a, 28; cf. Deér, "Ein Doppelbildnis Karls des Grossen", *Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie*, II (1953), 111.

(342) Carlos de Grassaille, *Regalium Franciae libri duo*, I, jus XII (Paris, 1545), 116: "Item illud magnum consilium dicitur proprie consistorium principis [...] et in corpore unde sumitur". Cf. Church, *Constitutional Thought*, 54. A terminologia deriva claramente de *C.* 9, 8, 5, onde o imperador chama seu *consilium* de *consistorium*, e compreende o senado como *pars corporis nostri*; ver cap. 5, n. 42; também cap. 4, nn. 188 e 195.

(343) Vieilleville, *Mémoires*, ed. J. Michaud, e P. Poujoulat, *Nouvelle collection des mémoires sur l'histoire de France* (Paris, 1836-9), IX, 63: " [...] car les presidents et conseilleurs de la cour de Parlement l'environnoient [isto é, a efígie do rei; ver adiante] de toutes partes, en leurs robbes rouges, exempts de porter le dueil, avec cette raison, que la couronne et la justice ne meurent jamais; de laquelle justice ils sont, soubs l'autorité des roys, premiers et souverains administrateurs". Ver, adiante, n. 376, sobre Vieilleville como circunstante na suíte de Henrique II. Também De la Roche Flavin, *Parlemens*, XIII, c. 88, § 10, p. 1181: "La Iustice, et mesmes l'authorité des Parlements est estimee tousiours durer en ce Royaume, soit le Roy mort, prins, ou absent. Et en signe de ce, les officiers des Parlements és obseques des Roys ne sont vestus de dueil, comme tous les autres, ains d'escarlate [...]"; cf. *ibid.*, § 29, p. 1186 s, onde a rubrica diz "Le Parlement en corps ne porter iamais dueil", e o texto ressalta uma vez mais: "Mais la Cour y assiste [aux obseques] en corps en robe rouge, et marche avec l'effigie du Roy, qui est dans un lict, comme accompagnant le Roy en son lict de iustice".

(344) Ver nn. 338, 340.

(345) Marcial de Paris, dito d'Auvergne, *Les Vigilles de Charles VII*, na edição de seu livro *Les poésies* (Paris, 1724), II, 170.

(346) Jean du Tillet, *Recueil des Roys de France* (escrito c. 1560, publicado pela primeira vez em 1578; Paris, 1618) I, 341: "Le principal office desquels [membres du Parlement] est bien administrer la justice [...] et faire cognoistre que par la mort desdits Rois elle ne cesse".

(347) Baldus, sobre *D.* 1, 1, 1, n. 2, fol. 7r e *D.* 1, 1, 10, n. 1, fol. 15r; cf. Ullmann, "Baldus' Conception of Law", 390; ver cap. 4, nn. 70 e 159. A definição de Justiça como *habitus*, estimulada pelas palavras "Iustitia est constans et perpetua voluntas" (de fato, as palavras de abertura das *Institutas*), era conhecida pelos glosadores através de Cícero, *De inventione rhetorica*, 11, 53, mas remonta a Aristóteles.

(348) Grassaille, *Regalia Franciae*, I, ius XII, ad quartum (Paris, 1545), 120: " [...] quod parlamentum Franciae non servat ferias: imo ex consuetudine, omnibus diebus etiam feriatis (aliquibus exceptis) reddit ius [...] Ideo, de curia Franciae potest dici, quod de Romana dicit[ur] [...], quod solennibus diebus solennes processus facit". Ver De la Roche Flavin, *Parlemens*, XIII, c. 87, pp. 1174 ss, sobre as exceções (incluindo um funeral de rei quando *les Cours de Parlement assistent en corps*) que, em geral, coincidem

com as enumeradas em *C.* 3, 12, 6 e 9. Com base nisso, já Frederico II ordenava, *Lib. aug.*, I, 50 (52), que "iustitiarii [...] continue curias [...] regere debeant, causas audiant et decidant". Ver as glosas a essa lei por Andreas de Isérnia, ed. Cervone, 108 s, e por Mateus de Afflictis, I, fol. 195, n. 3, que se refere, para esse ideal de atividade ininterrupta das cortes de justiça, a *C.* 3, 12, 9. Na França, esse princípio tinha sido válido já desde o século XIII; ver Durando, *Speculum iuris*, II, partic. I, "De Feriis", § 1, n. 10, p. 506: " [...] quia nulla lex potest curiam Principis coarctare, quin possit quolibet tempore ius reddere, etiam diebus feriatis [...] Nam ipse est lex animata in terris [...] Et pro hoc potest excusari consuetudo curiae regis Franciae quo[d] tempore parlamentorum omni die ius reddit [...]".

(349) Baldus, sobre *C.*, 10, 1, rubr., n. 16, fol. 232v: " [...] quia non ex vi talis mandati fuit facta delegatio, sed ex vi ordinariae iurisdictionis, quae viget licet moriatur interim imperator [...] Et velle videtur [imperator] etiam post mortem, quia etiam post mortem suam verba contulisse videtur: omnia enim placent principi quae per suos iudices etiam post mortem suam fiunt, nisi contra legem sint". Ver n. 296.

(350) Ver Th. Godefroy, *Le cérémonial de France* (Paris, 1619), 39 s, sobre a *Ordonnance* de Pierre d'Urfé ("L'Ordre tenu à l'enterrement du Roy Charles VIII, l'an 1498, par Messire Pierre d'Urfé, grand escuyer de France").

(351) Sobre as efígies associadas a máscaras mortuárias e em geral, ver Ernst Benkard, *Das ewige Antlitz* (Berlim, 1927); versão inglesa de Margaret M. Green, *Undying Faces* (Nova York, 1929); W. H. Hope, "On the Funeral Effigies of the Kings and Queens of England", *Archaeologia*, LX: 2 (1907), 518-65; E. Bickermann, "Die römische Kaiserapotheose", *Archiv für Religionswissenschaft*, XXVII (1929), Excursus, pp. 32 s; J. Schlosser, "Geschichte der Porträtbildnerei in Wachs", *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen des allerhöchsten Kaiserhauses* (Viena), XXIX (1910), 195 s; Giesey, *Royal Funeral*, cap. VI. Ainda não tive acesso a Andreas Pigler, "Portraying the Dead", *Acta historiae artium Academiae scientiarum Hungariae*, IV (1956), 1-75, citado por Harald Keller, "Effigie", em *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, IV (1956), 743-9.

(352) Ver, além de Hope, "Funeral Effigies", 530 s, também S. Moore, "Documents relating to the Death and Burial of King Edward II", *Archaeologia*, L: 1 (1886), 215-26.

(353) Hope, "Funeral Effigies", 531.

(354) Como, e. g., nos casos de Ricardo II, Henrique VI, Eduardo V e Ricardo III.

(355) Sobre a exibição da efígie em Rouen, ver Monstrelet, IV, 112 s; sobre os ritos em Saint-Denis, as crônicas francesas não mencionam uma efígie específica; ver, contudo, o minucioso estudo *Vita Henrici Quinti* (ed. T. Hearne, Oxford, 1727), 336 s, que supõe que uma efígie era utilizada desde o começo; ver Giesey, *Royal Funeral*, cap. VI, nn. 100 s.

(356) Para detalhes, ver Giesey, cap. VI, nn. 96 s.

(357) Grassaille, *Regalia Franciae*, I, ius XX, p. 210: "Item, Rex Franciae duos habet bonos angelos custodes: unum ratione suae privatae personae, alterum ratione dignitatis regalis".

(358) Sobre Jean Gerson, ver cap. 5, n. 76. Ver, também, Church, *Constitutional Thought*, 253, n. 1, que cita François Grimaudet distinguindo entre o Príncipe como Príncipe e o César indivíduo; ou René Choppin, *De domanio Franciae*, III, tit. 5, n. 6 (Basiléia, 1605), p. 449: " [...] dignitati magis quam personae concessa". Ver também Pierre Grégoire, *De republica*, IX, c. 1, n. 11 (Lyon, 1609; primeira publicação em 1578), p. 266C: tudo cabe ao Príncipe em tempos de uma emergência "in qua principis dicuntur ut principis [...], non principis privati". Ver, contudo, Church, *op. cit.*, 309, que enfatiza que, ao final do século XVI, "os absolutistas radicais reduziram drasticamente o significado tradicional [...] da distinção entre o rei e a coroa [...]".

(359) Grégoire, *op. cit.*, VI, c. 3, n. 7: "Docendus est itaque princeps separatim prius se ipsum cognoscere, postea dignitatem quam gerit. Nam ipse non est dignitas: sed agit personam dignitatis". O capítulo inteiro (pp. 137 ss) é dedicado à *Dignitas*.

(360) Grégoire, *loc. cit.*, n. 7 (citado por Church, *op. cit.*, 248, n. 12), também n. 3: "Principum insignia [...], quae habent dignitatis numen, non adimunt hominis naturam et quod humanum est [...]".

(361) Grégoire, *loc. cit.*, n. 1: "Maiestas Dei in principibus extra apparet in utilitatem subditorum, sed intus remanet quod humanum est".

(362) Coke, *Calvin's Case*, fol. 10: " [...] um, um corpo natural [...], e este corpo é da criação de Deus Onipotente, e está sujeito à morte [...]; e o outro é um corpo político [...] formado pela política do homem e, nesta condição, o Rei é considerado imortal, invisível, não sujeito à morte [...]".

(363) Marianna Jenkins, *The State Portrait* (Monographs on Archaeology and Fine Arts, III [Nova York, 1947]), fig. 63, cf. p. 46. Ver Thackeray, *Paris Sketch Book*, na edição Charterhouse das *Works of Thackeray* (Londres, 1901), XVI, ao lado da p. 313.

(364) Embora nos funerais de Carlos VII (1461) e Carlos VIII (1498), a efígie ainda estivesse no topo do esquife, ocorreu uma separação no funeral de Luís XII. No funeral de Francisco I (1547), o caixão em um carro drapejado em negro seguia à frente da procissão, enquanto a efígie, no auge do triunfo real, era carregada próximo à traseira, a posição de honra. Para detalhes de uma evolução complicada, ver Giesey, cap. VII, nn. 42 ss.

(365) Essa antítese aparentemente já era percebida nos anos de 1560 por Du Tillet, *Recueil des Roys de France* (ed. 1617), I, 341, quando observa que, com Francisco I e Henrique II "a commencé estre divisé le corps de l'effigie, et mis dedans le chariot d'armes, ou de parement, pour faire (comme est vray-semblable) l'effigie plus eminente: par ce moyen à l'effigie seule ont depuis esté rendues les honneurs appartenans au corps mis en arrière: combien que par la future resurrection il sera immortel". Ou seja, a eminência da imagem que recebe na terra todas as honras, é contraposta ao cadáver agora em decomposição que, não obstante, será o verdadeiro corpo imortal após o Dia da Ressurreição. Sobre o *conregnatio* com Cristo na vida futura (um privilégio dos redimidos em geral, mas especialmente dos reis), ver o material reunido por Schramm, "Herrscherbild", 222-4; também O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee* (Iena, 1938), 155 s.

(366) Quando foram abertas as tumbas dos reis franceses, durante a Revolução, os esqueletos de todos os reis até Carlos VII foram encontrados em túnicas reais, e também

incluídos coroa, cetro, mão de justiça e anel (nem sempre todos esses itens, mas sempre alguns deles). A partir de Carlos viii, contudo, descobriu-se que os cadáveres haviam sido enterrados sem qualquer veste ou insígnia reais. Cf. A. Lenoir, *Musée des Monumens Français* (Paris, 1801), ii, xcix ss: "Notice historique sur les inhumations faictes en 1793 dans l'abbaye de Saint-Denis". A mesma descrição se encontra em G. d'Heilly (pseud. para E. A. Poinsot), *Extraction des cercueils royaux à Saint-Denis en 1793* (Paris, 1868). Ver Giesey, *Royal Funeral*, cap. vii, nn. 14, 15, 34.

(367) A figura não mostra Francisco i, mas Henrique iv em seu *lit d'honneur* (cf. Benkard, *Undying Faces*, lâm. i, ao lado da p. 18, com notas na p. 59), já que a efígie de Francisco, feita por Clouet, não está preservada; porém, a partir de trechos de relatos, publicados por L. Delaborde, *La renaissance des arts à la cour de France* (Paris, 1850), i, 85-90, a composição da efígie de Francisco i pode ser inteiramente reconstruída; ver Giesey, *Royal Funeral*, cap. i, n. 17 s. Sobre a coroa "imperial" dos reis franceses, ver os dois estudos fundamentais de Josef Deér, "Die abendländische Kaiserkrone des Hochmittelalters", e "Der Ursprung der Kaiserkrone", *Schweizerische Beiträge zur allgemeinen Geschichte*, vii (1949), 53-86, e viii (1950), 51-87; mas a transição desse emblema para os reis de França e Inglaterra (cf. Schramm, *König von Frankreich*, i, 210) ainda não foi estudada em detalhe, razão pela qual se podem vislumbrar aspectos interessantes a partir dos juristas franceses. Sobre o *lit d'honneur* de Francisco i, ver Giesey, que destaca o caráter triunfal. É interessante notar, neste sentido, que a assim chamada *Castrum doloris* (liturgicamente conhecida também como *tumba*) dos reis prussianos (Frederico Guilherme i e Frederico, o Grande) exibia exclusivamente a idéia triunfal, como claramente mostra a figura publicada por Benkard (*Undying Faces*, lâm. vi, e pp. 34 ss): um dossel em brocado de ouro abobadava a efígie no ataúde exposto; na parte de trás do dossel estava o "Retrato Oficial" do rei (adiante, n. 371), ao passo que uma Vitória soprando trombeta, ou Gênio alado (tomando o lugar da águia da *consecratio* romana ou de um anjo cristão), elevava-se do topo do dossel e carregava para o céu, como uma *imago clipeata*, o florão monograma (que, nessa época, se havia juntado aos emblemas heráldicos) do rei morto — um estranho conglomerado de diversos símbolos (excetuando símbolos cristãos, que aparentemente não se ajustavam ao clima de uma apoteose).

(368) Sobre os anjos da guarda, ver acima, n. 357. Sobre o significado da aspersão do morto, ver Ludwig Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik* (Friburgo, 1932), i, 308. A aspersão de imagens santas em sua homenagem era prática comum, tal como a lavagem anual de certas imagens; ver, e. g., sobre a lavagem do *Volto santo*, W. F. Volbach, "Il Cristo di Sutri e la venerazione del SS. Salvatore del Lazio", *Rendiconti della Pont. Accademia Romana di Archeologia*, xvii (1940-1), 97-126. Ver também adiante, n. 370.

(369) Pierre du Chastel, *Le Trespas, Obseques et Enterrement de très hault, très puissant et très magnanime Francoys, par la grace de Dieu, Roy de France* (Paris, 1547), reproduzido em Godefroy, *Cérémonial de France* (Paris, 1619), 280 s; Jean du Tillet, *Recueil des roys de France* (Paris, 1618, primeira publicação em 1578), acompanha bem de perto du Chastel. Cf. Giesey, *Royal Funeral*, cap. i, n. 20.

(370) Hofmeister, *Heilige Öle*, 212 s, sobre as unções de imagens sagradas; ver acima, n. 368, sobre lavagens de imagens. É claro que a aspersão e incensagem de imagens era prática comum.

(371) Sobre as flutuações entre imagem do monarca e imagem sagrada no século xvi, ver Jenkins, *State Portrait*, esp. p. 6 (com n. 39), sobre a versão inglesa do *Trattato dell'arte*, de Lomazzo, publicada em 1598, traduzindo diretamente as palavras *culto divino* por "disciplina Civil" e, com isso, mudando o ponto de referência das imagens. Ver também Jacques de la Guesle e Joys Buysson, *Remonstrances faictes à Nantes en l'an MDXCIV en la presence du deffunct Henry IV* (Paris, 1610), 42, onde Buysson, um jurista francês da Coroa, afirma em sua *Remonstrance* de 1594 simplesmente "que leurs [dos reis] statues estoient tenues comme sainctes" e atribui a elas o direito de asilo. De fato, está se referindo às leis reunidas em *C.* 1, 24 e 25, e também 8, 11, 13. Ao glosar essas leis, os juristas preparavam novamente o caminho que levava à moderna avaliação das imagens do monarca; ver cap. 4, n. 72, e, sobre o crime de lesa-majestade no caso de danos a estátuas e imagens imperiais, e. g., Lucas de Penna, sobre *C.* 12, 20, 5, n. 28, p. 624b, e 11, 40, 4, n. 3, p. 446, embora se possa encontrar uma profusão de comentários similares. Ver também Nicolas Sanders, *A Treatise of the Images of Christ and His Saints* (Louvain, 1567), 109, citado por Yates, "Elizabeth as Astraea", 77, n. 3, que defendia contra John Jewel as imagens de Cristo e dos santos: Por que, perguntava Sanders, se as imagens de Cristo devem ser destruídas, as imagens de monarcas devem ser respeitadas? Mas "quebre... se tem coragem, a imagem de sua Majestade a Rainha ou o Brasão do reino". Para a "santidade" do "Brasão do reino", há uma linha que leva de volta ao *garda regis* francês simbolizado, já desde o século xiii, pelo escudo do rei; cf. Kern, *Ausdehnungspolitik*, 40 s, *passim*. É claro que o problema de imagens santas versus imagens de monarcas era calorosamente discutido no período do iconoclasmo bizantino; ver os estudos de Ladner, em *Mediaeval Studies*, ii (1940), 127-49, esp. 137 ss, e em *Dumbarton Oaks Papers*, vii (1953), 1-34. Discutirei o complexo problema em outro local.

(372) Herodiano, *Hist. Rom.*, iv, 2; cf. Bickermann, "Kaiserapotheose", 5 s.

(373) Ver F. Saxl, "The Classical Inscription in Renaissance Art and Politics", *Warburg Journal*, iv (1940-1), 26 e 45, sobre a tradução de Poliziano do capítulo de Herodiano, e, sobre as versões francesas, Giesey, *Royal Funeral*, cap. ix.

(374) Du Tillet, *Recueil*, i, 336 s, menciona, além de Herodiano, iv, 2, também Cassius Dio, lvi, 34, e Eusébio, *Vita Const.*, iv, 72. Ver, sobre a cerimônia funerária constantiniana e suas peculiaridades, A. Kaniuth, *Die Beisetzung Konstantins d. Gr.: Untersuchungen zur religiösen Haltung des Kaisers* (Breslauer historische Forschungen, 19 [Breslau, 1941]); P. Franchi de Cavalieri, "I funerali ed il sepolcro di Constantino Magno", *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, XXXV (1915), 205-61; e também Hubaux e Leroy, *Le mythe du Phénix*, 192 ss. Cf. Giesey, *Royal Funeral*, cap. ix.

(375) Aparentemente era essa a opinião do próprio Du Tillet, e tornou-se um malentendido comum da parte dos humanistas franceses que acreditavam na sobrevivência de costumes romanos.

(376) Cf. Giesey, cap. iv, *passim*, esp. 47 s. Jacques de la Guesle, *Remonstrances* (ver n. 371), p. 52, afirma: " [...] mesme la presence des Roys, doit estre accompagnee de joye, et de contentement; raison pour laquelle ils n'ont accoustumé se trouver aux obse-

ques de leurs predecesseurs, ny encore le fils à celles du pere, n'estant convenable à leurs sacrees personnes s'entremettre des mortuaires". Ver também Du Tillet, I, 337 s. No entanto, não só era inadequado a um rei demonstrar luto, mas também teria sido muito estranho para o novo rei surgir na presença da efígie de seu predecessor, à qual ainda pertenciam as honras régias; ver, e. g., Vieilleville, *Mémoires* (ver n. 343), 62, que descreve como o novo rei (Henrique II) velou junto com Vieilleville e o mestre-de-cerimônia de Santo André o funeral de Francisco I — secretamente e incógnito: *y estant comme travesti.* O costume de ficar distante foi estabelecido por Luís XII, no funeral de Carlos VIII em 1498. Talvez não seja errôneo evocar, a esse respeito, o fato de que o imperador bizantino evitou também o uso do luto no sentido comum: enquanto todos os demais vestiam negro, apenas ele vestia branco, depois amarelo, antes de voltar ao vestuário púrpura; tampouco o papa parece usar luto; cf. Treitinger, *Oströmische Kaiseridee*, 156, n. 57. A idéia subjacente remonta a muito antes na história do ceremonial: "Ele [o rei] deve isolar-se das paixões humanas, e retirar-se para perto dos deuses (*χωρίζοντα μὲν ἑαυτὸν ἀπὸ τῶν ἀνθρωπίνων παθέων, συνεγγίζοντα δὲ τοῖς θεοῖς*)", escreveu Diotógenes, autor de um tratado helenístico *Sobre a Realeza*; cf. Goodenough, "Hellenistic Kingship", 72; Delatte, *Traités de la royauté*, 42 s, 269 s; e sobre o problema em geral, M. P. Charlesworth, "Imperial Deportment", *Journal of Roman Studies*, XXVII (1947), 34-8. O fato de que os tratados helenísticos *Sobre a Realeza* eram usados no século XVI para a interpretação do "absolutismo" do rei francês será demonstrado em outra oportunidade; ver, contudo, adiante, Epílogo, nn. 12 ss.

(377) Cf. Giesey, cap. V, nn. 90 ss, onde são reconstituídas sucessivas procissões fúnebres reais francesas dos séculos XV e XVI, mostrando a crescente pompa e ostentação. Os elementos cavalheirescos podem ter sido influenciados pelas suntuosas procissões borgonhesas do século XV, mas os elementos de triunfo eram decididamente de estilo italiano neoclássico, e somente foram introduzidos após as expedições francesas na Itália em 1494. Em geral, sobre as *entrées* da Renascença francesa, ver J. Chartrou, Les *entrées solennelles et triomphales à la renaissance* (Paris, 1928).

(378) Ver n. 365; também nn. 359 s, sobre a distinção entre Príncipe e insígnias reais feita por Pierre Grégoire; para uma ilustração do dossel sobre a efígie, separada do carro transportando o cadáver, ver *Pompe funerali fatte in Pariggi nella morte dell'invitissimo Henrico IIII Re di Francia et Navarra* (Francesco Vallegio et Catarin Doino D. D. D.), reproduzida em Giesey, *Royal Funeral*, lâms. XIV-XV. A xilogravura (fig. 29) constitui o frontispício de um panfleto sobre o funeral de Luís XII, *L'obsèque et enterrement du roy* (Paris, 1515).

(379) Ver, para alguns comentários sobre o assunto, Leopold Ettlinger, "The Duke of Wellington's Funeral Car", *Warburg Journal*, III (1939-40), 254 ss; também A. Alföldi, "Chars funéraires bacchiques dans les provinces occidentales de l'empire romain", *Antiquité classique*, VIII (1939), 347-59, e A. L. Abaecherli, "Fercula, Carpenta and Tensae in the Roman Procession", *Bolletino dell'assoziazione internazionale di studi mediterranei*, VI (1935-6), 1-11.

(380) Ettlinger, *op. cit.*, 255, n. 1.

(381) Ver as magníficas reproduções das tumbas de Saint-Denis realizadas por Jean-François Noël e Pierre Jahen, *Les gisants* (Paris, 1949).

(382) O primeiro modelo macabro feito por Girolamo della Robbia (cf. A. Michel, *Histoire de l'art* [Paris, 1905-28], IV: 2, 670 s, e também P. Richer, *L'art et la médecine* [Paris, 1902], 514 s e fig. 322) está agora no Louvre e, dessa forma, é, ironicamente, muito mais conhecido hoje que a própria efígie da tumba, em forma de Vênus, que somente à distância pode ser contemplada na abadia de Saint-Denis.

(383) O professor Erwin Panofsky gentilmente me alertou que se deve distinguir, do *gisant* genuíno, um outro tipo de figura tumular que poderia ser chamado de um *pseudo-gisant.* Este último é realmente um estátua em pé (conhecida a partir de placas tumulares mais anteriores, esculpidas ou talhadas) colocada na horizontal: o drapejamento se estende rígido até os pés como em uma figura em pé, há geralmente um nicho esculpido acima da cabeça, e os olhos estão abertos. O *gisant* genuíno, contudo, é realmente uma figura deitada; os olhos estão cerrados, e as dobras do manto caem naturalmente para ambos os lados do corpo deitado. Provavelmente as efígies tumulares mais antigas no padrão *gisant* genuíno são as da Abadia de Fontevrault, dos Plantagenetas Henrique II e Ricardo I, bem como de suas rainhas, e as das tumbas de Brunswick, de Henrique, o Leão, e sua esposa, uma filha de Henrique II da Inglaterra. O *pseudo-gisant*, contudo, predominou (ver, e. g., as tumbas dos bispos ingleses, figs. 30, 31), chegando, em certos locais, até o século XVI, embora, no início do século XIV, o *gisant* genuinamente deitado se tornasse cada vez mais popular.

(384) Para um dos primeiros exemplares — a tumba de Filipe de Courtenay, pretendente ao Império Latino (m. 1283), em San Francesco, Assis — ver W. R. Valentiner, "The Master of the Tomb of Philippe de Courtenay in Assisi", *The Art Quarterly*, XIV (1951), 3-18.

(385) Para a mais recente monografia sobre esse assunto, ver James M. Clark, *The Dance of Death in the Middle Ages and the Renaissance* (Glasgow, 1950), que não pode ainda se valer de Robert Eisler, "Danse Macabre", *Traditio*, VI (1948), 187-225, um estudo a partir do qual se podem rever alguns itens do brilhante capítulo sobre "Das Bild des Todes", de J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters* (3ª ed., Stuttgart, 1938), 193-213.

(386) Sobre a figura ajoelhada acima do morto deitado, ver n. 381; uma estátua sentada de William the Silent, além da figura deitada do sarcófago (feita entre 1614 e 1621) é encontrada no Nieuwe Kerk em Delft.

(387) Sobre Harcigny, ver C. R. Morey, *Mediaeval Art* (Nova York, 1942), 390. Sobre a tumba de La Sarraz, ver H. Reiners, *Burgundisch-alemannische Plastik* (Estrasburgo, 1943), p. 70 (com nn. 99 e 100, na p. 319) e figs. 86, 370; a data dessa tumba, que em sua nauseante repulsividade está longe de ser "realista", pode estar em torno de 1370, como me foi gentilmente sugerido pelo professor Panofsky.

(388) Eugène Müntz, "A travers le comtat Venaissin: Le mausolée du Cardinal de Lagrange à Avignon", *L'Ami des monuments et des arts*, IV (1890), 91-5, 131-5, esp. 132; ver também Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge*, 431, fig. 194.

(389) Sobre as tumbas em Brou, ver Victor de Mestral Combremont, *La sculpture à l'église de Brou* (Paris [191?]), lâms. 23, 24, 26, 27.

(390) Sou muito grato ao professor William A. Chaney, do Lawrence College, que primeiro chamou minha atenção para essa tumba, forneceu-me fotos e outras informações preciosas. Sobre Chichele, ver as obras de E. F. Jacob, e, quanto ao presente propó-

sito, especialmente seu ensaio sobre "Chichele and Canterbury", *Studies in Mediaeval History Presented to Frederick Maurice Powicke* (Oxford, 1948), 386-404.

(391) Jacob, "Chichele and Canterbury", 388. Sobre as bandeiras exibidas, ver próxima nota.

(392) Brit. Mus., *Egerton ms 2642*, fol. 194 (pude utilizar cópia do original do dr. Giesey), contém uma *Note of the Manner of the Burieng of a Bysshop in old Tyme used*, de c. 1560, que descreve costumes do século XV não mais praticados: "O Cadáver deve ser Deitado na referida carruagem, e ter sobre o corpo uma figura adornada com a Mitra exibida por um Bispo, e em sua mão um Báculo, e em suas mãos luvas vermelhas e em seus pés sapatos vermelhos, e as ditas luvas devem ser ornadas com Anéis. A figura agora não é usada. E em tempos passados, um fidalgo costumava cavalgar um formoso corcel preso à carruagem a portar uma Bandeira das Armas do dito Bispo e do Bispado como parte do manto mortuário. Mas agora o costume é o de ter apenas as IIII bandeiras de Santos nos quatro cantos da carruagem e portadas por quatro cavalheiros em roupas de luto com capuzes sobre os rostos".

(393) Sobre a tumba do bispo Richard Fleming, ver G. H. Cook, *Portrait of Lincoln Cathedral* (Londres, 1950), fig. 62, para o qual o professor Panofsky gentilmente chamou minha atenção; a tumba é datada erroneamente em c. 1370 por E. S. Prior e A. Gradner, *An Account of Mediaeval Figure-Sculpture in England* (Cambridge, 1912), 717, fig. 816; mas, como me informaram em Londres o professor Panofsky e o sr. Francis Wormald, a data da tumba é c. 1430. Sobre a tumba de Beckington, ver Lawrence Stone, *Sculpture in Britain: The Middle Ages* (Penguin Books: 1955), 213 s. O professor W. A. Chaney foi gentil o bastante para fornecer-me uma foto e informações adicionais sobre data e outros detalhes. Sobre Beckington, ver a introdução à *Official Correspondence of Thomas Bekynton*, ed. George Williams (Rolls Series, 56: 1; Londres, 1872); também W. F. Schirmer, *Der englische Frühhumanismus* (Leipzig, 1931), 66 ss, com bibliografia na n. 35.

(394) Teria omitido a tumba de Arundel não fosse a gentil ajuda do sr. Francis Wormald, que, não apenas a mencionou para mim, mas também me forneceu uma foto. Ver, sobre o testamento de Eduardo IV, W. H. St. John Hope, *Windsor Castle* (Londres, 1913), II, 376; ver também L. Stone, *Sculpture* (ver n. 393), 213 s.

(395) Hope, "Funeral Effigies", 529, citando a tradução da Crônica de Bridlington de Robert de Bourn.

(396) Ver, e. g., Baldus, sobre *C.* 7, 61, 3, n. 1, fol. 91v: " [...] sine quo dignitas nihil facit". Também Baldus, *Cons.*, III, 121, n. 6, fol. 34: "quia dignitas sine persona nihil agit", com o comentário adicional "quia persona facit locum actui", ou seja, a pessoa atualiza as potencialidades existentes na Dignidade. Ver, além disso, *Cons.*, III, 159, n. 5, fol. 45v: "nam verum est dicere quod respublica nihil per se agit, tamen qui regit rem publicam agit in virtute reipublicae et dignitatis sibi collatae ab ipsa republica". Com relação aos diferentes conceitos de capacidade e incapacidade de uma pessoa fictícia de agir ou querer, ver Gierke, *Gen. R.*, III, 461 ss. É claro que os juristas ingleses fizeram declarações similares concernentes ao corpo político que se tornava capaz de ação apenas mediante o corpo natural.

(397) Baldus, sobre c. 3 X 2,19, n. 5, *In Decret.*, fol. 201v: "nota hic quod una persona sustinet vicem duarum, unam vere, alteram ficte, et quandoque utramque personam

vere propter concursum officiorum". Cf. Gierke, *Gen. R.*, III, 435, n. 74, que menciona outras passagens similares.

(398) Maitland, *Sel. Essays*, 110, n. 4; ver também Bacon, *Post-nati*, 667 (referindo-se a Plowden, 285): " [...] não um corpo natural separado, nem um corpo político separado, mas um corpo natural e político ao mesmo tempo". Ver também, adiante, n. 400: "dois Corpos incorporados em uma só Pessoa".

(399) Ver cap. 1, n. 13, também n. 5.

(400) Plowden, *Reports*, 213; ver cap. 1, n. 5.

(401) Bacon, *Post-nati*, 667.

(402) Pedro Damião, *Disceptatio synodalis*, in *MGH*, *LdL*, I, 93, 34 ss: " [...] quatinus, sicut in uno mediatore Dei et hominum haec duo, regnum scilicet et sacerdotium, divino sunt conflata mysterio, ita sublimes istae duae personae tanta sibimet invicem unanimitate iungantur, et quodam mutuae caritatis glutino et *rex in Romano pontifice et Romanus pontifex inveniatur in rege* [...]", uma passagem para a qual o professor Theodor E. Mommsen gentilmente chamou minha atenção. Ver Fridolin Dressler, *Petrus Damiani: Leben und Werk* (Studia Anselmiana, XXXIV; Roma, 1954), 97, n. 66.

(403) Mateus de Afflictis, sobre *Lib. aug.*, II, 3, n. 62, fol. 11v: "quod princeps est in republica et respublica in principe" (citando Lucas de Penna).

(404) Ver cap. 5, n. 60.

(405) Andreas de Isérnia, sobre *Feud.*, I, 3, n. 16 (*Qui success.ten.*), fol. 21v: "Princeps et Respublica idem sint [...] Est princeps in Republica sicut caput, et Respublica in eo sicut in capite, ut dicitur de praelato in Ecclesia, et Ecclesia in praelato". Andreas de Isérnia repete essa imagem em *Prooem. ad Lib. aug.*, ed. Cervone, p. xxvi, e levou ainda mais longe a "equiparação" entre Príncipe e prelado em sua glosa sobre *Feud.*, II, 56, n. 81 (*Quae sunt regalia*), fol. 306. A passagem é interessante porque Andreas, de fato, combina e distorce duas passagens do Quarto Evangelho (Jo 10, 30, e 14, 10) — tal como Atanásio, muito antes dele, havia feito (adiante, n. 409). O jurista, contudo, não se refere ao Evangelho mas ao *Decretum* (c. 7, C. VII, q. 1; ver nota seguinte) e a uma decretal de Inocêncio III (c. 19 X 5, 40, onde apenas a *Glos. ord.* sobre o *casus* e v. *et si capitulum* explicam a referência). Além disso, em todas as três passagens, Andreas cita Sêneca, *De clementia*, I, 5, 1 — fielmente repetido por Lucas de Penna, sobre *C.* 11, 58, 7, n. 8, p. 564 (ver cap. 5, n. 65).

(406) Ver c. 7, C. VII, q. 1, ed. Friedberg, I, 568 s.

(407) Ver Friedberg, I, 568, n. 106, sobre as coleções anteriores.

(408) Cipriano, *ep.* 66, c. 8, ed. Hartel (*CSEL*, III), II, 733.

(409) Atanásio, *Oratio III contra Arianos*, c. 5, PGr, XXVI, 332A, citado por Ladner, "The Concept of the Image", 8 e 24, n. 31: *εἴποι ἂν ἡ εἰκών· Ἐγὼ καί ὁ βασιλεύς ἕν ἐσμεν. Ἐγὼ γὰρ ἐν ἐκείνῳ εἰμί κἀκεῖνος ἐν ἐμοί.* Ver também Ladner sobre as repetições posteriores dessa passagem por João Damasceno e o Segundo Concílio de Nicéia (787). Pode-se comparar essa passagem com o Papiro Mágico de Londres, ed. K. Preisendanz, *Die griechischen Zauberpapyri* (Leipzig e Berlim, 1928-31), II, 47 (P. VIII, 37 ss): *σὺ γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ· τό σόν ὄνομα ἐμόν καί ἐμόν σόν· ἐγὼ γάρ εἰμι τὸ εἴδωλόν σου.* Ver também, sobre paralelos, Preisendanz, II, 123 (P. XIII, 795 ss). Wilfred L. Knox, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity* (Schweich Lectures

of the British Academy, 1942; Londres, 1944), 78, n. 3, considera essas passagens "o paralelo mais próximo da linguagem joanina" (isto é, Jo 10, 30 e 14, 10); ver também E. Norden, *Agnostos Theos* (Berlim, 1923), 305, sobre a linguagem de João. Todos esses paralelos, contudo, não contêm a palavra ἐν (em), essencial para o desenvolvimento desde Jo 14, 10 até Cipriano, *ep.* 66, c. 8, e daí para as doutrinas corporativistas da Baixa Idade Média.

(410) Com relação ao "Pontificalismo" dos monarcas absolutos, ver meus comentários em "Mysteries of State", 67 ss.

(411) Ver cap. 5, nn. 14 ss.

(412) Baldus, *Consilia*, III, 121, n. 6, fol. 34: "Ibi attendimus dignitatem tanquam principalem et personam tanquam instrumentalem. Unde fundamentum actus est ipsa dignitas quae est perpetua". No mesmo parágrafo, Baldus faz também a distinção "quod persona sit causa immediata, dignitas autem sit causa remota", motivo pelo qual se deve lembrar que geralmente se diz que Deus age como *causa remota.*

(413) A passagem mais famosa é *Politics*, 1253b, 27 a 1254a, 1; ver Tomás de Aquino, *Expositio in Polit. Arist.*, §§ 52-5, ed. Spiazzi, 15 s: também 1255b, 11-2, e § 88, p. 25. Ver também *De anima*, 432a, 1-2, sobre a mão como o órgão dos órgãos, e *De partibus animalium*, 687a, 19-21; além disso, *Nicom. Ethics*, 1161b, 4-5; *Endemian Ethics*, 1241b, 22-4; e o Ps. Arist. *Problemata*, 955b, 23 ss. Sou muito grato ao professor Harold Cherniss por sua ajuda e aconselhamento neste assunto. Tschipke (ver nota seguinte), 143, parece subestimar a influência aristotélica em Tomás de Aquino nesse caso particular.

(414) A questão toda foi abordada e minuciosamente investigada por Theophil Tschipke, O. P., *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des Heiligen Thomas von Aquin* (Freiburger Theologische Studien, LV [Friburgo, 1940]); ver também M. Grabmann, "Die Lehre des Erzbischofs und Augustinertheologen Jakob von Viterbo (†1307-8) vom Episkopat und Primat und ihre Beziehung zum Heiligen Thomas von Aquino", *Episcopus: Studien über das Bischofsamt* [...] *Kardinal von Faulhaber* [...] *dargebracht* (Regensburg, 1949), 190, n. 10, para literatura adicional sobre o assunto; sobre João Damasceno, ver Tschipke. 115 ss.

(415) Tomás de Aquino, *Summa theol.*, III, q. 7, a. 1, ad 3: "quod humanitas Christi est instrumentum divinitatis, non quidem sicut instrumentum inanimatum, quod nullo modo agit, sed solum agitur, sed tanquam instrumentum animatum anima rationali, quod ita agitur quod etiam agit".

(416) Tomás de Aquino, *Summa theol.*, III, q. 62, a. 5: "Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum". Tomás de Aquino introduz essa passagem ao distinguir entre diversos instrumentos: "Est autem duplex instrumentum: unum quidem separatum ut baculus, aliud autem coniunctum ut manus [...]".

(417) *Summa theol.*, III, q. 64, a. 8, ad 1: "instrumentum animatum sicut est minister".

(418) *Summa theol.*, III, q. 8, a. 2: "in quantum vero anima est motor corporis, corpus instrumentaliter servit animae" (com relação à alma e ao corpo de Cristo).

(419) Oldradus de Ponte, *Consilia*, clxxx, n. 15, fol. 67ᵛ (cf. Ullmann, *Lucas de Penna*, 174, n. 7), sustenta que, embora o império "proceda de Deus quanto à causa primeira", ainda é o papa que, como *vicarius Dei*, promove o imperador ao império e, dessa forma, age "tanquam causa secunda et quasi quoddam agens instrumentale" da causa primeira. Pode-se questionar, contudo, que Oldradus tivesse em mente Tomás de Aquino ou Aristóteles. O vigário de Deus era, de um modo muito convencional, o ministro e instrumento de Deus, tal como o rei quando chamado de "dedo de Deus" (cf. Lc 11, 20, e, e. g., a *conductus* de coroação para Filipe II de França, em 1223), não era considerado o *instrumentum coniunctum* em um sentido técnico filosófico-escolástico; ver, sobre o hino de coroação *Beata nobis gaudia*, Leo Schrade, "Political Compositions in French Music of the 12th and 13th Centuries", *Annales musicologiques*, I (1953), 28 e 56. Baldus, por outro lado, certamente estava ciente do fato de que aplicava linguagem técnica; ver, e. g., seu comentário sobre c.34 X 1, 6, n. 8, *In Decretales*, fol. 78ʳ: "Ibi, 'manus', dicit Aristoteles quod manus est organum organorum" (*De anima*, 432a, 1-2). Sem Tomás de Aquino, contudo, dificilmente poderia ter sustentado que o rei em pessoa era o instrumento da Dignidade. Para repetições ulteriores dos argumentos de Baldus, ver Gierke, *Gen. R.*, IV, 239, n. 122; também III, 694, n. 19.

(420) Baldus, sobre *C.* 7, 61, 3, n. 1, fol. 91ᵛ: "Quaero si Praeses consuluit Principem et Princeps moritur, an debeat expectari responsum successoris? Respondeo sic, quia consultatio concernit principaliter dignitatem quae non moritur [...] licet persona sit organum ipsius dignitatis sine quo dignitas nil facit".

(421) Ver n. 295.

(422) Baldus, *Consilia*, III, 159, n. 6, fol. 45ᵛ: "[...] loco duarum personarum Rex fungitur [...] Et persona regis est organum et instrumentum illius personae intellectualis et publicae. Et illa persona intellectualis et publica est illa, quae principaliter fundat actus: quia magis attenditur actus, seu virtus principalis, quam virtus organica" (*organicus = instrumentalis*, tal como *organum* é igual a *instrumentum*). Baldus, sobre c. 9 X 2, 14, n. 3, fol. 189, aplica a mesma doutrina à mão e ao pé como instrumentos da alma com relação ao ato de tomar posse de uma coisa: "et anima per se sine organo corporali [isto é, sem a mão como o *organum organorum* e sem o pé como o *organum possidendi*] non potest incipere possidere per se".

(423) Ver n. 287.

(424) Sobre *rex digitus Dei*, ver n. 419.

(425) Ver nn. 398, 400. Bacon, *Post-nati*, 657, afirma que "geralmente nas corporações o corpo natural não é senão *suffulcimentum corporis corporati*, não é senão um tronco a sustentar e confirmar o corpo corporativo". No entanto, uma vez que Bacon tenta provar a união das Coroas de Inglaterra e Escócia mediante o corpo natural do rei, tem de atribuir importância maior ao rei em pessoa, porque (p. 665) "sua pessoa natural, que é *uma*, tem uma atuação sobre ambas [Coroas]".

(426) Ver cap. 5, n. 24.

(427) Ver Bacon, *Post-nati*, 651: "Alguns falam [...] para a Lei, alguns para a coroa, alguns para o reino, alguns para o corpo político do rei: por isso, há uma confusão de línguas entre eles, como normalmente acontece em opiniões que têm seus fundamentos na sutileza e imaginação do espírito humano, e não no terreno da natureza".

(428) Acima, nn. 168 ss. Ver, sobre os estados, Chrimes, *Constitutional Ideas*, 116 ss, esp. 123, o Sermão Parlamentar do bispo Russel, em 1483, que identifica reiteradamente o "corpo político de Inglaterra" com os "iii estados como principais membros sob uma cabeça".

(429) A identificação entre os estados e o rei com o *corpus civile et mysticum* é encontrada, de vez em quando, como uma expressão do constitucionalismo francês; ver, e. g., Jean de Gerson, *De meditacionibus*, 37: "Habes illos de primo statu tanquam brachia fortissima ad corpus tuum misticum, quod est regalis policia, defendendum" (seguem-se os outros dois estados). Também Terre Rouge, Coquille e outros fazem essa identificação; Church, *Constitutional Thought*, 29, n. 20; 278, n. 16 e *passim*. A expressão *corpus politicum* não está de todo ausente (ver, e. g., Church, 278, n. 16), mas *corpus civile* parece vigorar na França, ao passo que dificilmente é encontrada na Inglaterra.

(430) Ver nn. 311 e 312.

(431) Blackstone, *Commentaries*, I, c. 18, p. 469; ver Introd., n. 7.

8. *A REALEZA CENTRADA NO HOMEM: DANTE* (pp. 273-99)

(1) Ver Michele Barbi, "Nuovi problemi della critica dantesca: VI. L'ideale politico-religioso di Dante", *Studi danteschi*, XXIII (1938), 51. Apenas serão aqui mencionados alguns estudos sobre o pensamento político de Dante, aos quais devo crédito e que podem ter influenciado minhas formulações com mais freqüência do que seria sugerido nas notas. Fritz Kern, *Humana Civilitas* (Leipzig, 1913); Francesco Ercole, *Il pensiero politico di Dante* (Milão, 1927-8); Bruno Nardi, *Saggi di filosofia dantesca* (Milão, 1930); Étienne Gilson, *Dante et la philosophie* (Paris, 1939; trad. ingl. de David Moore, *Dante the Philosopher*, Nova York, 1949 [citado aqui]); A. P. d'Entrèves, *Dante as a Political Thinker* (Oxford, 1952). Útil, até certo ponto, é o comentário na edição de Gustavo Vinay da *Monarchia* (Florença, 1950). Por comodidade, contudo, a *Monarchia* será citada aqui segundo a edição de E. Moore e Paget Toynbee, *Le opere di Dante Alighieri* (4ª ed., Oxford, 1924), na qual se baseia o remissivo a essa obra de Dante.

(2) Esse ponto foi consideravelmente esclarecido por Gilson, *Dante*, 153 ss, 166 ss, 211 ss e *passim*.

(3) Sobre os ataques de Dante aos decretalistas, ver M. Maccarone, "Teologia e diritto canonico nella Monarchia, III, 3", *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, V (1951), 7-42; sobre a adesão de Dante ao grupo moderado dos canonistas, ver adiante, nn. 15-7.

(4) Sobre os juristas, ver, e. g., *Monarchia*, II, 11, 71. Se Dante estudou Direito ou não, é totalmente incerto; mas, como foi corretamente sugerido por Chiappelli, "Dante in rapporto etc.", 40 (ver final desta nota), Dante certamente estudou a *ars dictandi*, e todo estudioso dessa arte adquiria certo conhecimento legal. De qualquer modo, ele citava com exatidão os direitos romano e canônico, e também utilizou (direta ou indiretamente) a *Glossa ordinaria* de Acúrsio. Nardi, *Dante e la cultura medievale* (2ª ed., Bari, 1949), 218-23, apresentou um caso em que Dante se baseou na Glosa. O mesmo é verdade, contudo, em *Monarchia*, I, 10, 12: "par in parem non habet imperium". Essa máxima legal baseava-se em *D.* 4, 8, 4, e *D.* 36, 1, 13, 4, cujo ponto essencial os primeiros glosadores apresentavam de uma forma menos lapidar que a citada por Dante; ver, e. g., Fitting, *Jurist, Schr.*, 149, 7: "par non potest imperare pari legitime", ou Azo (citado, juntamente com outros trechos, por Schulz, "Kingship", 138 s, cf. 149): "cum par pari imperare non posset". A forma citada por Dante encontra-se em uma decretal de Inocêncio III; ver c. 20 X 1, 6, ed. Friedberg, II, 62: "quum non habet imperium par in parem". Conquanto não seja totalmente impossível que Dante (tal como supõe Chiappelli, 18 s) citasse a partir da decretal, é muito mais provável que sua fonte fosse a Glosa de Acúrsio, que cita a máxima não apenas associada a *D.* 36, 1, 13, 4, v. *imperium*, mas também a *C.* 1, 14, 4, v. *indicamus* ("quia par in parem non habet imperium"), sendo, esta última, a famosa *lex digna*, que, e. g., Tomás de Aquino citou (ver cap. 4, n. 153; ver também Jean-Marie Aubert, *Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas* [Paris, 1955], 84, n. 2) e que Dante não pode ter deixado de conhecer. A máxima na forma da *Glossa ordinaria* era constantemente repetida; ver, e. g., Andreas de Isérnia, sobre *Lib. aug.*, proêm., ed. Cervone, p. 2 (§ *Econtra quod non*); e, o que pode ser mais importante, a glosa de Cino sobre a *lex digna*, ou seja, sobre *C.* 1, 14, 4, n. 7 (Frankfurt, 1578), fol. 26. As referências de Dante aos dois direitos foram compiladas por Luigi Chiappelli, "Dante in rapporto alle fonti del diritto", *Archivio storico Italiano*, Ser. 5, XLI (1908), 3-44, que pode ter ido além de seu objetivo, mas estava certo comparado a Mario Chiaudano, "Dante e il diritto romano", *Giornale Dantesco*, XX (1912), 37-56, 94-119; ver a nota suplementar, *ibid.*, 202-6 ("Ancora su Dante e il diritto romano"). Ver também Francesco Ercole, *Il pensiero politico di Dante* (Milão, 1928), I, 7-37 (cap. 1: "La cultura giuridica di Dante"), e D'Entrèves, 27 s, 104 s.

(5) Para um exemplo desse tipo, ver meu trabalho sobre "An 'Autobiography' of Guido Faba", *Mediaeval and Renaissance Studies*, I (1941-3), 261 s.

(6) Michele Barbi, "Nuovi problemi" (ver n. 1), 48 (citado por Gilson como divisa de seu livro sobre Dante), em seu importante ensaio sobre "L'ideale politico-religioso di Dante".

(7) *Inf.*, XXVII, 85 ss.

(8) *Par.*, XXVII, 22 s.

(9) *Inf.*, XIX, 52 ss.

(10) *Par.*, XXX, 147 s.

(11) *Purg.*, XX, 86 ss.

(12) *Convivio*, IV, 3 ss. Ver, sobre o problema na corte imperial, *Erg. Bd.*, 129 s, 152.

(13) Cf. *C.* 6, 35, 11; *Nov.* 22, 19, e 60, 1. Embora os epítetos se referissem ao imperador Marco Aurélio, eram usualmente aplicados ao imperador em geral; ver, e. g., Bartolomeu de Cápua, sobre *C.* 5, 4, 23, 5, v. *invictissimo* (ed. Meyers, *Iuris interpretes saeculi XIII.*, 196), onde *Philosophissimus* figura entre os títulos imperiais; também Marino de Caramanico, sobre *Lib. aug.*, II, 31, ed. Cervone, 256; Alberico de Rosate incluiu a expressão em seu *Dictionarium iuris tam civilis quam canonici*, v. *imperator* (Veneza, 1601), fol. 152^{v}. Andreas de Isérnia, sobre *Feud.* I, 3, n. 16, fol. 21^{v}, vincula o epíteto ao conselho do imperador ("Potest dici quod quia princeps multos habet in suo consilio peritos [...] et ideo dicitur Philosophiae plenus"), e Lucas de Penna, sobre *C.* 10, 35, n. 24, p. 214, embora referindo-se também ao conselho, define a noção de filosofia: "Dicitur enim princeps Philosophiae, id est legalis scientiae, plenus [...] Omnia iura in scriniis sui pectoris censetur habere". Naturalmente o Direito, ou Jurisprudência, pertencia à Filosofia e, mais especificamente, à Ética.

(14) Sobre as doutrinas políticas do *Convivio*, ver Gilson, *Dante*, 142 ss. Na verdade, Dante, *Monarchia*, II, 3, 15, aceitou a definição de Frederico.

(15) Ver cap. 7, nn. 22 ss. Stickler, "Imperator vicarius Papae", *MIÖG*, LXII (1954), 165-212, tem razão ao restringir o lema do imperador como *vicarius papae* às funções coercitivas do poder imperial, pelo menos segundo a doutrina canonista mais anterior; está, contudo, igualmente correto quando destaca a confusão perpétua e inevitável de elementos jurídicos e políticos nos argumentos dos autores da Baixa Idade Média, bem como o grande número de mal-entendidos resultantes da linguagem exagerada e resistentes a soluções racionais. De qualquer modo, os teocratas, por volta de 1300, não eram canonistas incompreendidos, mas verdadeiros teocratas que necessariamente levaram ao descrédito o sistema mais cuidadosamente equilibrado do direito canônico anterior.

(16) Ver cap. 7, nn. 24 ss, 28, e Kempf, *Innocenz III*, 212 ss.

(17) Ver *Monarchia*, III, 16, 102 ss, onde Dante claramente reproduz a opinião dos "dualistas". Seu princípio, *Ex sola electione principum* (ver cap. 7, nn. 28 e 32) serviu quase como uma palavra de ordem e é significativo que Alberico de Rosate (m. 1354), em relação a esse slogan, referiu-se diversas vezes a Dante (especialmente a *Monarchia*, III) como uma autoridade jurídica; ver, e. g., sobre *C*. 1, 1, n. 20, fol. 8; *C*. 7, 37, 3, n. 16, fol. 108; cf. B. Nardi, "Note alla *Monarchia* (1. La *Monarchia* e Alberico da Rosciate)", *Studi Danteschi*, XXVI (1942), 99 s, 102, que (p. 100) interrompe sua longa citação logo antes de Alberico prosseguir: "Quod ex sola electione competat sibi administratio [...]". Outro slogan ("Ante enim erant imperatores quam summi pontifices" [ver cap. 7, n. 24) era mencionado por Dante em *Monarchia*, III, 13, 17 ss, embora à guisa de silogismos. A opinião de Huguccio (Kempf, *op. cit.*, 221 s: "Ergo neutrum pendet ex altero [...] quoad institutionem" era, naturalmente, o cerne da tese de Dante, e mesmo quando Huguccio sustentava que o imperador dependia do papa "in spiritualibus et quodammodo in temporalibus", isso também não era incompatível com *Monarchia*, III, 16, 126 ss. No entanto, existem muitas outras passagens na *Monarchia* refletindo as doutrinas dos dualistas que, no tempo de Dante, haviam permeado também os textos dos civilistas, até que esses princípios se tornaram, em 1338, a lei oficial do império.

(18) Não há qualquer dúvida quanto ao "separatismo" de Dante; ver, e. g., M. Barbi, "Nuovi problemi della critica dantesca (VIII. Impero e Chiesa)", *Studi Danteschi*, XXVII (1942), 9-46, também XXIII (1938), 46 ss; ver também Nardi, "Dante e la filosofia", *ibid.*, XXV (1940), 25 ss, e Gilson, *Dante*, 191 ss e *passim*.

(19) *Monarchia*, III, 16, 14 ss e 43 ss.

(20) Ver cap. 7, n. 44.

(21) *Monarchia*, III, 4, 107 ss.

(22) *Monarchia*, III, 12, 85 ss.

(23) *Ibid.*, 93 ss: "Et hoc erit vel ipse Deus, in quo respectus omnis universaliter unitur; vel aliqua substantia Deo inferior, in qua respectus superpositionis, per differentiam superpositionis, a simplici respectu descendens, particuletur". Quanto ao substrato neoplatônico, ver Wolfram von den Steinen, *Dante: Die Monarchie*, Breslau, 1926, 118. Dante chega a personificações angélicas ou "prototípicas" de *papatus* e *imperiatus* que, em muitos aspectos, assemelham-se à *Dignitas* dos juristas.

(24) *Monarchia*, III, 12, 31 ss: " [...] sciendum quod aliud est esse hominem, et aliud est esse Papam. Et eodem modo, aliud est esse hominem, aliud est esse Imperatorem". Para Dante, tal como para os juristas, o cargo tinha uma existência independente, ou era uma *res* independente dos incumbentes. Ver, e. g., *Monarchia*, III, 7, 41: "Auctoritas principalis non est principis nisi ad usum, quia nullus princeps seipsum auctorizare potest" (ver cap. 4, n. 182, sobre Pseudo-Crisóstomo, *In Mattheum*: "nemo potest facere se ipsum regem"); também III, 10, 34: "officium deputatum Imperatori"; e *ibid.*, 73 ss: "Praeterea omnis iurisdictio prior est suo iudice; iudex enim ad iurisdictionem ordinatur, et non e converso". O *imperium*, contudo, é uma *iurisdictio*; portanto "ipsa [iurisdictio] est prior suo iudice, qui est Imperator".

(25) *Ibid.*, III, 12, 62 ss: "Nam, prout sunt homines, habent reduci ad optimum hominem, qui est mensura aliorum et idea, ut ita dicam, quisquis ille sit, ad exsistentem maxime unum in genere suo".

(26) As passagens referidas são *Nicom. Eth.*, X, 5, 1176a16 (cf. Tomás de Aquino, *In Ethica Arist.*, § 1466, e Comentário, § 2062, ed. Spiazzi, pp. 534 ss), e *Metaph.*, IX, 1, 1052b18. Ver também *Polit.*, III, 11, 8, e 12, 1287b20 e 1288a15 ss e *passim* (cf. Tomás de Aquino, *In Pol.*, § 378, e Comentário, § 519, ed. Spiazzi, 178, 182).

(27) Sobre "maxime unus in genere suo", ver *Monarchia*, I, 15, 1 ss, onde Dante constrói uma "gradação" (*gradatim se habent*) de ser, ser uno, e ser bom: "maxime enim ens maxime est unum, et maxime unum est maxime bonum", que leva à conclusão: "Propter quod in omni genere rerum illud est optimum, quod est maxime unum". Em seguida, Dante transfere essa gradação ao Homem: aquele que é mais uno em seu próprio gênero, é o *optimus homo*, daí também a idéia de sua espécie e sua medida; ele é, por assim dizer, *humanitas* personificado tanto no sentido qualitativo como quantitativo.

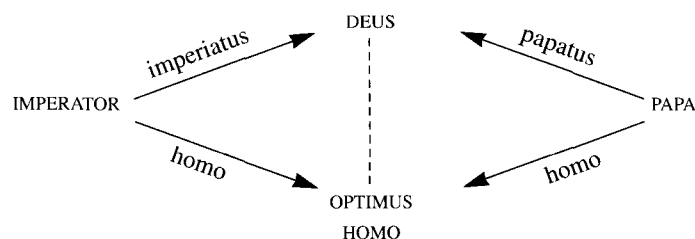
(28) É interessante notar que Alberico de Rosate, sobre *C*. 7, 37, 3, n. 19, fol. 108[rb], novamente recorre a Dante no contexto desses símiles: "licet hoc [a metáfora do Sol e da Lua] communiter teneatur, tamen ipse Dantes negat verum esse quod in hoc figurentur sacerdotium et imperium. Et hoc probat in dicta quaestione per subtiles et probabiles rationes. Et idem dicit de duobus gladiis [...] negat enim predicta significare sacerdotium et imperium". Cf. *Monarchia*, III, 4, 12 ss, e 9, 2 ss. Ver Nardi, "Note alla *Monarchia*", 103.

(29) Gilson, *Dante*, 189 ss.

(30) Cf. Burdach, *Rienzo*, 170 ss, 501 ss, sobre o "Apolline Empire"; Leonardo Olschki, *Dante "Poeta Veltro"* (Florença, 1953), que identifica a missão do Veltro com a do poeta-filósofo.

(31) Em sua discussão altamente instigante sobre *Monarchia*, III, 12, Gilson (*Dante*, 188 ss) chega a uma tricotomia de ordens (papa, imperador, filósofo) identificando o *optimus homo* ao sábio aristotélico. Essa identificação seria possível por si só, embora nesse capítulo Dante não diga isso e nem o sugira. Além disso, tendo estabelecido as três ordens de papa, imperador e sábio — todas de mesma classe —, Gilson interpreta a frase *non potest dici, quod alterum subalternetur alteri* de tal maneira que ela se refira a todas as três: cada um dos três poderes soberanos permanece sem um superior em sua categoria. Embora tal tricotomia estivesse decididamente ao alcance do pensamento do século XIII, bem como do próprio Dante, a interpretação de Gilson não consegue

fazer justiça à idéia principal de *Monarchia*, III, 12. Afora o fato de que sua interpretação esbarra em dificuldades gramaticais, porque *alter* deixa apenas a escolha de duas, e não de três (ver, e. g., com relação ao papado e ao império: "Distincte enim sunt hae potestates *nec una pendet ex altera*", citado por Kempf, *Innocenz III.*, 218, n. 65, também 221, n. 71), o modo como Gilson coordena as três ordens abaixo de Deus não é convincente em outros aspectos. Ele apóia seu argumento no seguinte diagrama (que foi aqui simplificado):

Mas isso não é absolutamente o que diz Dante, que simplesmente estabelece dois pontos de referência distintos, aos quais ele relaciona o papa e o imperador (1) *qua* cargo e (2) *qua* homem, conforme ilustrado pelo seguinte diagrama:

Deus e *optimus homo* são as duas entidades a que se referem o papa e o imperador: seus cargos referem-se a Deus e suas individualidades ao "homem ótimo" (que pode, ou não, ser idêntico ao sábio aristotélico; a última afirmação é provável, mas não faz nenhuma diferença com relação ao que Dante deseja expressar aqui). Ao transferir o *optimus homo* para o denominador de papa e imperador, Gilson, por assim dizer, priva a ambos de seu ponto de referência humano comum e elimina, ao mesmo tempo, a tensão entre Deus e *optimus homo* que é comparável à tensão entre cargo e homem. De fato, a tensão desse capítulo crucial coaduna-se com a dualidade geral das metas humanas simbolizadas por Adão e Cristo, os dois modelos de perfeição nos dois paraísos: Adão, no paraíso terrestre, e Cristo no celestial.

(32) *Purg.*, XVI, 106 ss: "Soleva Roma, che il buon mondo feo,/ due soli aver, che l'una e l'altra strada/ facean vedere, e del mondo e di Deo."

Ver, sobre o problema, meu trabalho sobre "Dante's Two Suns", *Semitic and Oriental Studies in Honor of William Popper* (University of California Publications in Semitic Philology, XI [Berkeley e Los Angeles, 1951]), 217-31. Na época, não tinha conhecimento do estudo de Michele Maccarone, "La teoria ierocratica e il canto XVI del Purgatorio", *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, IV (1950), 359-98.

(33) Cf. Stickler, "Imperator vicarius Papae", *MIÖG*, LXII (1954), 200, n. 66 (também Kempf, *Innocenz III.*, 211, n. 47), citando a *Summa Bambergensis*: " [...] infra XCVI di., duo, ibi dicitur, quod duo imperatores scl. ecclesiasticus et secularis, totum orbem regunt; verum, set per iura regunt". A alegação é c. 10, D. XCVI, Friedberg, I, 340, a famosa definição gelasiana de *auctoritas* pontifícia e *potestas* real: "Duo sunt quippe, imperator auguste, quibus [...]". Parece que o autor da *Summa* distorceu, por assim dizer, o vocativo *imperator* quando disse *duo imperatores.*

(34) Ver cap. 5, nn. 60, 68, 81; também Kantorowicz, "Mysteries of State", 81 s.

(35) *Monarchia*, III, 10, 47 ss: " [...] sicut Ecclesia suum habet fundamentum, sic et Imperium suum: nam Ecclesiae fundamentum Christus est [...]; Imperii vero fundamentum ius humanum est". Essa passagem foi citada na íntegra por Alberico de Rosate, a propósito de *C.* 7, 37, 7, n. 30, fol. 109; cf. Nardi, "Note alla *Monarchia*", 105.

(36) Gilson, *Dante*, 179 s, também 166 e *passim*; d'Entrèves, *Dante*, 50.

(37) Cf. Guido Vernani, *De reprobatione Monarchie composite a Dante*, ed. Thomas Käppeli O. P., "Der Dantegegner Guido Vernani O. P. von Rimini", *QF*, XXVIII, 123-46; ver especialmente 126, 14 ss, 146, 5 ss e *passim.*

(38) Ver n. 13. Ver Hermann Kantorowicz, *Glossators*, 37 s.

(39) *Monarchia*, III, 16, 132 ss: " [...] quum mortalis ista felicitas quodammodo ad immortalem felicitatem ordinetur".

(40) Ver Gilson, *Dante*, 211 ss, que distribui duros golpes ao assim chamado "tomismo" de Dante e resgata a força de sua paixão política demolidora.

(41) Ver Tomás de Aquino, *Summa theol.*, III, q. 8, art. 3, resp.: "Quaedam tamen sunt [membra corporis mystici] in potentia, quae nunquam reducuntur ad actum". A questão levantada é *Utrum Christus sit caput omnium hominum*, que Tomás de Aquino responde afirmativamente, acrescentando, contudo, "sed secundum diversos gradus". Os teocratas eram menos cautelosos que Tomás de Aquino, mas um tanto inclinados a deduzir da potencialidade (ou seja, o chamado da Igreja à universalidade) direitos universais efetivos do *vicarius Christi*, como, e. g., Jaime de Viterbo (*De regimine christiano*, I, 4) ou Egídio Romano (*De eccles. potestate*, III, 2). Outros autores, contudo, defendiam posições similares às de Dante. O autor do *Somnium viridarii* (*Songe du Verger*), e. g., afirma muito especificamente: "Papa non est super paganos secundum apostolicas sanctiones, sed solummodo super Christianos", e conclui: "ergo [papa] non est dominus temporalis omnium". Cf. *Somnium viridarii*, II, 35, ed. Goldast, *Monarchia* (Hanau, 1612-4), I, p. 154 (também II, 174, ed. Goldast, p. 175: "Romanus pontifex non praesit omnibus"). Cf. F. Merz bacher, "Das *Somnium viridarii* von 1376 als Spiegel des gallikanischen Kirchenrechts", *ZfRG*, kan. Abt., XLII (1956), 67, n. 53.

(42) *Monarchia*, I, 16, 17 ss e, sobre a cidadania romana de Cristo, II, 12, 44 s; também *Purg.*, XXXII, 102: "cive/ Di quella Roma onde Cristo è Romano". Dante é bem mais efusivo em sua teologia de Augusto quando discute o mesmo problema em *Convivio*, IV, 5, 50 ss: Não só o céu, mas também a terra surgiam então melhor ordenados que nunca antes ou depois. "Nè'l mondo *non fu mai nè sarà* si perfettamente disposto, come allora che alla voce d'un solo principe del Roman popolo e commendatore fu ordinato [...] E però pace universale era per tutto, che *mai più non fu nè fia*: chè la nave della umana compagnia *dirittamente per dolce cammino a debito porto correa.*" Ver, a propósito da *Pax*

Augusta, também *Par.*, VI, 80 s e, sobre o Édito de Augusto (*de iustissimi principatus aula prodiisset edictum*), *Epistolae*, VII, 64 ss, também versos 14 s sobre a aplicação a Henrique VII (*tu, Caesaris et Augusti successor*). Bartolo, que conhecia a *Monarchia*, tão bem como a poesia de Dante (cf. Woolf, *Bartolus*, 17, n. 4, e 90 s), colocava a teologia de Augusto nas alturas ao glosar *D*. 49, 15, 24, n. 7, fol. 261ᵛ: "Et forte, si quis diceret dominum Imperatorem non esse dominum et monarcham totius orbis, esset haereticus, quia diceret contra determinationem Ecclesiae, contra textum sancti Evangelii, dum dicit *Exivit edictum a Caesare Augusto, ut describeret universus orbis*, ut habes Lucas II [,1]. Ita etiam recognovit Christus Imperatorem ut dominum". O argumento de Bartolo era constantemente mencionado ou mesmo repetido literalmente; ver, e. g., Jason de Mayno, *Consilia*, III, 70, n. 3 (Veneza, 1581), fol. 119ᵛ. Outros, contudo, atacavam Bartolo com veemência; ver Woolf, *Bartolus*, 25, n. 2. Sem dúvida, para Dante, Augusto estava, como Davi e Salomão, entre aqueles resgatados à Ceifa do Inferno. É claro que até certo ponto, Dante concordava com Orósio, bem como com Oto de Freising (*Chronica*, III, 6); ver, quanto à teologia orosiana de Augusto, além de Erik Peterson, "Der Monotheismus als politisches Problem", em seu *Theologische Traktate* (Munique, 1951), 97 ss, o estudo de Th. E. Mommsen, "Aponius and Orosius", *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr.* (Princeton, 1955), esp. 107 ss, 110 s, a quem devo muitas e preciosas idéias acerca do problema. Ver também, adiante, n. 43.

(43) Ver, sobre a máxima *extra ecclesiam non est imperium*, Gaines Post, "Some Unpublished Glosses", 408 (com referência a c. 39 post, C. XXIV, q. 1, ed. Friedberg, I, 982) e 411 ss, onde são analisadas opiniões similares. Ver, sobre Guido Vernani, adiante, nn. 80 e 82. Cf. Egídio Romano, *De eccles. potestate*, III, 2, ed. Scholz, 153: " [...] apud infideles nec est proprie imperium neque regnum". O ponto de vista contrário (similar ao de Bartolo; ver n. 42) é encontrado no *Somnium viridarii*, I, 179, ed. Goldast, 133 s (esp. 134, 10 ss): " [...] certius notum est quod illi infideles erant veri imperatores [...] Nam de vero imperio seu regno illo infidelium habemus testimonium Christi" (referências a Mt 22, 21 e Lc 2, 1). Cf. *Monarchia* I, 16, 19 ss: "Vere tempus et temporalia quaeque plena fuerunt, quia nullum nostrae felicitatis ministerium ministro vacavit". Ver também nota anterior.

(44) *Monarchia*, I, 7, 2 ss, sobre *quoddam totum* e *universitas* (também I, 3, 31); sobre *civilitas*, ver I, 2, 50 ss e *passim*. Sobre *civilitas*, ver também Kern, *Humana Civilitas*, 33 s; Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, 260; Ercole, *Il pensiero politico*, II, 78 ss, que destaca (115 ss) que tanto *ius gentium* como *ius civile* referir-se-iam à *humana civilitas* como distinta do direito positivo de comunidades individuais. Ver também o comentário de Vinay acerca de *Monarchia*, I, 3, 1, p. 14, n. 13. Baldus (bem como outros) parece empregar o termo principalmente no sentido de "cidadania"; cf., e. g., *Consilia*, V, 64, n. 2, fol. 19ᵛ, também IV, 445, n. 5, fol. 101ᵛ.

(45) Esse desenvolvimento foi otimamente investigado por O. Lottin OSB, "Les vertus morales acquises sont-elles de vraies vertus? La réponse des théologiens de Pierre Abélard à saint Thomas d'Aquin", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XX (1953), 13-39, que cita (p. 38) a passagem decisiva de Tomás de Aquino, *In II Sent.*, D. 40, q. 1. a. 5. Ver também a continuação do estudo de Lottin, *ibid.*, XXI (1954), 101-29.

(46) *Monarchia*, III, 16, 53 ss; cf. Tomás de Aquino, *Summa theol.*, I-II, qq. 61-3, também q. 65.

(47) A. Katzenellenbogen, *Allegories of the Virtues and Vices in Mediaeval Art* (Londres, 1939), 63 ss, e lâms. XL-XLI; também Herbert von Einem, *Der Mainzer Kopf mit der Binde* (Arbeitsgemeinschaft des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 37 [Colônia e Opladen, 1955]), 28, n. 83 e figs. 30-1. Sobre a disseminação dessas representações no século XII, ver também F. Saxl, "A Spiritual Encyclopaedia of the Later Middle Ages", *Warburg Journal*, V (1942), 107 ss.

(48) Vernani, *De reprobatione Monarchie*, sobre *Monarchia*, III, 16, ed. Käppeli, 145 s.

(49) Ver Lionello Venturi, *Il Perugino: Gli Affreschi del Collegio del Cambio*, a cura di Giovanni Carandente (Edizioni Radio Italiana, 1955), 28, sobre o humanista Francesco Maturanzio; ver, além disso, lâm. II: *Prudentia* e *Iustitia* com Fabius Maximus, Sócrates, Numa Pompilius, Furius Camillus, Pittacus, Trajano; e lâm. IV: *Fortitudo* e *Temperantia* com Lúcio Sicinius, Leônidas, Horácio Cocles, Públio Scipio, Péricles e Cincinato. Meus agradecimentos vão para o professor Erwin Panofsky, que não só chamou minha atenção para o problema, como também colocou à minha disposição a publicação acima citada.

(50) Venturi, *op. cit.*, lâm. I; cf. *Purg.*, I, 22 ss, 37 ss, e, adiante, nn. 94 ss.

(51) *Monarchia*, I, 14, 42 ss.

(52) Gilson, *Dante*, 166. Para um notável exemplo, ver, e. g., *Monarchia*, I, 16, 23, e esp. III, 10, 44, onde a *inconsutilis tunica* de João 19, 23, tradicionalmente associada à fé indivisível ou à Igreja indivisível (ver, e. g., *Liber aug.*, I, 1), é transferida ao império mundial indivisível.

(53) Para a presente finalidade, basta consultar a relação de *errores condemnati* de 1277, publicada por Denifle e outros (ver cap. 6, n. 5), para compreender o significado da ênfase de Dante sobre as *virtutes intellectuales*; ver, e. g., Denifle, n. 144: "Quod omne bonum, quod homini possibile est, consistit in virtutibus intellectualibus"; ou Denifle, n. 157: "Quod homo ordinatus quantum ad intellectum et affectum, sicut potest sufficienter esse per virtutes intellectuales, et alias morales, de quibus loquitur Philosophus in *Ethicis*, est sufficienter dispositus ad felicitatem aeternam". Cf. Grabmann, *Der lateinische Averroismus*, 10 s. O mais destacado representante dessa idéia de beatitude filosófica era Boécio de Dácia, especialmente em seu tratado *De summo bono sive de vita philosophi*, ed. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, II, 200-24. Sobre a base aristotélica em geral, ver o valioso estudo de Harry V. Jaffa, *Thomism and Aristotelianism: A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics* (Chicago, 1952).

(54) *Monarchia*, I, 3, 63 ss.

(55) *Monarchia*, I, 3, 66 ss: "potentia ista per unum hominem [...] *tota simul* in actum reduci non potest [...]"; *ibid.*, 73 s: "ut potentia *tota* [...] *semper* sub actu sit [...]"; I, 4, 3 s: "actuare *semper totam* potentiam intellectus possibilis". Ver também Vernani, *De reprobatione*, ed. Käppeli, 127, 19: "totius humani generis simul sumpti".

(56) Não se pretende realizar aqui uma análise detalhada da figura do monarca de Dante (provavelmente muito gratificante, embora um tanto complicada). *Monarchia*, I,

11, é uma leitura decisiva, com sua invocação da *Quarta Écloga* de Virgílio. Dante visualiza como potencialidade o retorno do *Saturnia regna* (que ele interpreta como *optima tempora*) sob o comando de *Iustitia* atualizada pelo *Monarcha*, ou nele encarnada, que não pode, por assim dizer, evitar o exercício da verdadeira justiça, porque embora ele possua tudo, carece de cupidez: "Remota cupiditate omnino, nihil iustitiae restat adversum". Caso *Iustitia* fosse atualizada, então *Pax*, *Libertas*, *Concordia* e todo o resto também seriam atualizados. Ver, quanto ao monarca possuidor de tudo, I, 11, 81 ss: "Sed Monarcha non habet quod possit optare; sua namque iurisdictio terminatur Oceano solum, quod non contingit principibus aliis, quorum principatus ad alios terminantur". A fonte de Dante para o Príncipe possuidor de tudo era principalmente Aristóteles; ver Gilson, *Dante*, 176 ss; Vinay (ed.), *Monarchia*, p. 62, n. 21. Não se deve esquecer, contudo, que os juristas, principalmente os civilistas, discutiam reiteradamente esse tópico, concedendo ao Príncipe a posse de tudo *de iure*, embora não *de facto*. Eles ampliaram também a base filosófica desse argumento, embora seu filósofo não fosse Aristóteles, mas Sêneca e seu ideal do "Sábio" que possui tudo "à maneira de um rei" (*regio more*) e com quem o rei é comparado e colocado, por assim dizer, no mesmo denominador (*De beneficiis*, VII, 3 ss). Ver, e. g., Andreas de Isérnia, a propósito de *Feud.*, II, 56, n. 78 (*Quae sunt regalia*), fol. 305v: " [...] et melius per Senecam, de benefi. §. iur. civili. [VII, 4, 2] 'omnia regis sunt etc.' et sequitur 'ad Regem potestas omnium pertinet, ad singulos proprietas'; et sequitur 'quemadmodum sub optimo Rege omnia Rex imperio possidet dominia' [VII, 5, 1], et hoc modo dicit infra 'Caesar omnia habet etc.' [VII, 6, 3]. Seneca fuit iurista optimus, ut patet illis qui legerunt eum [...]". Ver também Andreas de Isérnia, *Prooem. ad Lib. aug.*, ed. Cervone, xxvii. O tópico *Seneca iurista optimum* ainda precisa ser investigado. A idéia dantesca do monarca "qui non habet quod possit optare" é geralmente a dos juristas; ver, e. g., Baldus, sobre *C.*, proêm. ("*De novo Codice faciendo*"), rubr. n. 14, fol. 3v, que argumenta contra a aplicação ao imperador da palavra "*oportet*", "quia sibi [imperatori] nihil est necessarium; nam imperator libere agit ad similitudinem Dei, qui est agens omnino liberum [...]". Essa filosofia imperial tem também representantes no círculo de Frederico II; ver, e. g., sua carta a João Vatatzes (Huillard-Bréholles, VI, 685). O fato de que a visão de Dante não coincida com a assim chamada "realidade" não deve, contudo, ser interpretada como "un bel gioco dialettico" (Vinay, *loc. cit.*). O que Dante descreve não é o *Monarcha* "corpo natural", mas (por assim dizer) o perpétuo *Monarcha* "corpo político".

(57) Para alguns comentários ao problema em geral, ver Vinay (ed.), *Monarchia*, 23 ss, n. 16 (a propósito de I, 3); também, adiante, nn. 62 s.

(58) *Paradiso*, VII, 85 ss: "Vostra natura, quando peccó tota/ nel seme suo, da queste dignitadi,/ come da Paradiso fu remota"

(59) Ver, adiante, n. 72.

(60) *Monarchia*, I, 3, 55-62, Dante parece querer dizer que os seres sempiternos são atualização perpétua, mas sustenta que *esse* e *intelligere* coincidiam nas inteligências celestiais e, por isso, suscitou imediatamente o protesto de Guido Vernani (*De reprobatione*, ed. Käppeli, 127, 4) que tachou essa coincidência de um *intolerabilis error*, porque apenas em Deus poderiam coincidir *esse* e *intelligere*. Quanto à passagem, ver também Vinay, *Monarchia*, 22, n. 15.

(61) Gilson, *Dante*, 169, é um estudo excelente sobre a diferença entre a perfeição individual averroísta e a perfeição coletiva de Dante.

(62) Ver Vernani, *De reprobatione*, ed. Käppeli, 127 s.

(63) Ver, sobre essa distinção, M. Barbi, "Nuovi problemi, VIII: Impero e Chiesa", *Studi danteschi*, XXVI (1942), 13, n. 1. É bastante questionável, contudo, que essa distinção possa ser feita: a meta da *vita contemplativa* neste mundo é sempre a beatitude do indivíduo, embora Dante, na *Monarchia*, pretenda falar principalmente sobre a *vita activa* ou *politica* (cf. I, 2, 36 ss), que, por definição, é coletiva. Ver, e. g., Jacobus de Pistorio, *Quaestio de felicitate*, ed. P. O. Kristeller (adiante, n. 71), 462, versos 460 ss, que distingue entre *ipsa felicitas* do indivíduo contemplativo, *felicitas practica* do homem como *pars multitudinis* e perpetuação da raça humana com relação ao homem como *pars universi*.

(64) Para algumas passagens importantes, ver Gierke, *Gen. R.*, III, 363, n. 36; cf. 280 s, 282, n. 112. Não é preciso dizer que o mundo inteiro poderia ser uma "corporação"; ver, e. g., Bartolo, a propósito de *D.* 6, 1, 1, 3, n. 2, fol. 204 (ver cap 6, n. 70): " [...] quia mundus est universitas quaedam". Sobre Baldus, ver cap. 6, n. 91, e também Gierke, *Gen. R.*, III, 356, n. 8, 545, n. 64.

(65) O problema da culpa coletiva (*peccatum multitudinis*), de interesse internacional após 1945, tem sido abordado insistentemente nos últimos anos também de um ponto de vista escolástico-canonista e associado ao *peccatum originale*; ver, e. g., Franz König, "Kollektivschuld und Erbschuld", *Zeitschrift für katholische Theologie*, LXXII (1950), 40-65; Eschmann, "Studies in the Notion of Society" (ver cap. 6, n. 77), esp. 1-7, ambos com breves análises de literatura moderna, e ambos demonstrando de modo convincente a inaplicabilidade da noção moderna de culpa coletiva à noção de pecado original. Isso não exclui, contudo, que doutrinas corporativistas fossem aplicáveis à humanidade com relação ao *peccatum originale*; ver adiante, n. 72.

(66) Ver Oldradus de Ponte, *Consilia*, LXV, n. 7, fol. 24r, e a crítica de Gierke, *Gen. R.*, III, 364 s.

(67) Curiosamente, alguns juristas, de vez em quando, falavam sobre a *anima mundi*. Ver, e. g., Azo, sobre *Inst.* 2, 2, fol. 276v, ed. Maitland, *Azo and Bracton*, 130: "Forte et res incorporates sunt, quae in iure non existunt, ut genera et species, et calodaemones et cacodaemones, et animae hominum et *anima mundi*" — uma passagem repetida por Bracton, fol. 10b, ed. Woodbine, II, 48. A noção era bem conhecida na escola de Chartres; ver, e. g., Theodore Silverstein, "The Fabulous Cosmogony of Bernardus Silvestris", *Modern Philology*, XLVI (1948-9), 114 ss. O professor Silverstein foi gentil o bastante para informar-me que Azo tomou todos os seus exemplos de seres incorpóreos de Guilherme de Conches, *De Philosophia mundi*, ed. (sob o nome de Beda, *Elementa philosophiae*) em *PL*, XC, 1127 ss; ver, sobre *calodaemones* e *cacodaemones*, 1131B, e, sobre a *anima mundi*, 1130CD. Quanto à obra de Guilherme de Conches, ver também Silverstein, "*Elementatum*: Its appearance among the Twelfth-Century Cosmogonists", *Mediaeval Studies*, XVI (1954), 157, n. 6, e seu estudo mais recente, "Hermann of Carinthia and Greek: A Problem in the 'New Science' of the Twelfth Century", *Medioevo e Rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi* (Florença, 1955), 693 s. Está claro que Azo não tinha em mente doutrinas de monopsiquismo. A identificação do texto de Azo, feita

pelo professor Silverstein, contudo, é muito valiosa porque mostra que existiam inter-relações entre os primeiros glosadores e os filósofos de Chartres; para outro exemplo, ver Hermann Kantorowicz, *Glossators*, 19 s, n. 10.

(68) Ver cap. 6, n. 75, sobre Andreas de Isérnia, e Gierke, *Gen. R.*, III, 204, sobre Rofredo de Benevento.

(69) Ver cap. 6, n. 89, sobre Bartolo acerca de *D.* 48, 19, 16, 10.

(70) Baldus, acerca de *C.* 6, 26, 2, n. 2, fol. 80v: "Est quaedam persona universalis, quae unius personae intellectum habet, tamen ex multis corporibus constat, ut populus [...] Et haec persona similiter loco unius habetur et individuum corpus reputatur [...]". Cf. Gierke, *Gen. R.*, III, 433, nn. 61 ss.

(71) Ver cap. 6, n. 62, e acrescente-se Paul Oskar Kristeller, "A Philosophical Treatise from Bologna Dedicated to Guido Cavalcanti: Magister Jacobus de Pistorio and his 'Questio de felicitate'", *Medioevo e Rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi* (Florença, 1955), 427-63, um tratado que revela mais uma vez as afinidades de Dante com os filósofos não tomistas de seu tempo.

(72) Tomás de Aquino, *Summa theol.*, I-II, q. 81, a. 1, resp.: "Et ideo alia via procedendum est, dicendo quod omnes homines qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura quam a primo parente accipiunt secundum quod in civilibus omnes homines qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo".

(73) Apenas tenho conhecimento do *Tractatus de bono communi*, de Remigio de' Girolami através dos longos excertos publicados por Richard Egenter, "Gemeinnutz vor Eigennutz: Die soziale Leitidee im *Tractatus de bono communi* des Fr. Remigius von Florenz (†1319)", *Scholastik*, IX (1934), 79-92. Sobre a passagem citada no texto, ver 82, n. 10: " [...] totum plus habet de entitate quam pars. Totum enim ut totum est existens actu, pars vero ut pars non habet esse nisi in potentia secundum Philosophum in 7 *Physic*".

(74) Egenter, *op. cit.*, 84, n. 11: "Unde [commune] [...] directe amatur, praeamatur autem post Deum propter similitudinem, quam habet ad Deum [...]". Ver também Egenter, 87, n. 20. Sobre a doutrina sustentando que a entidade superior (comunidade ou imperador) "é amada diretamente" e sem intermediário, cf. *Monarchia*, I, 11, 111 ss.

(75) Egenter, *op. cit.*, 82, n. 10: "Unde destructa civitate remanet civis lapideus aut depictus, quia sc. caret virtute et operatione quam prius habebat, [...] ut qui erat civis Florentinus per destructionem Florentiae iam non sit Florentinus dicendus, sed potius flerentinus. Et si non est civis, non est homo, quia homo est naturaliter animal civile [...]". Ver G. de Lagarde, "Henri de Gand" (ver, cap. 5, n. 52), 88 s, e "Individualisme et corporatisme" (ver cap. 5, n. 220), 38 s.

(76) Na verdade, Remigio cita (além da *Ética*) a *Política* (I, 1, 1252b) de Aristóteles, da qual Tomás de Aquino, em seu Comentário, § 35, ed. Spiazzi, 11, observa que os que são "mais que homem" podiam ter "naturam perfectiorem aliis hominibus communiter" e, dessa forma, poderiam viver de modo auto-suficiente sem a sociedade de homens "sicut fuit in Ioanne Baptista et beato Antonio heremita".

(77) Ver, e. g., Hegel, *Philosophie des Rechts*, § 258: "Uma vez que o Estado é objetificação da mente, o indivíduo apenas tem objetividade, verdade e status ético como um dos membros do Estado. A comunidade como tal é o conteúdo verdadeiro e a meta final".

(78) Ver o famoso terceto em *Par.*, VIII, 115 ss: "Ond' egli [Carlo Martello] ancora: 'Or di', sarebbe il peggio/ per l'uomo in terra se non fosse cive?'./ 'Si', rispos' io, 'e qui ragion non cheggio'"./ [Ele prosseguiu: "Seria talvez pior/ se o homem não vivesse em consórcio organizado?"./ "Sim", respondi, "e nem preciso perguntar pelas razões dessa verdade."]

Ver também a competente discussão dessa passagem por D'Entrèves, *Dante*, 11 ss, que, no entanto, não se refere a Remigio.

(79) Egenter, *op. cit.*, 89 s, n. 24. Remigio levanta a questão sobre a atitude de um cidadão no caso de que "suum commune in inferno damnetur", e argumenta que "ex virtute amoris ordinati homo deberet potius ipsam [poenam] velle pati cum immunitate communis, quam quod commune suum ipsam [poenam] incurreret cum immunitate sui, inquantum est pars communis". É verdade que essa monstruosidade é depois um tanto amenizada pelo fato de que uma pessoa sem culpa não poderia ser condenada de forma alguma pela justiça divina; além disso, Remigio deixa algumas brechas para o caso em que o amor à cidade e o amor a Deus pudessem entrar em conflito; sobre essas questões, ver Egenter, 89 ss.

(80) Vernani, *De reprobatione*, ed. Käppeli, 128, 11 ss, refere-se, em primeiro lugar, a Aristóteles, *Politics*, III, 17, 1288a15, versão em latim ed. Spiazzi, § 386, com Comentário de Tomás de Aquino, § 527 s, pp. 183 ss, e depois afirma: " [...] rex debet excellere et excedere in virtute totam multitudinem subditorum, et comparatur ad omnes subditos sicut totum comparatur ad partes". Ver *Monarchia*, I, 6, 1 ss, onde Dante aplica ao seu monarca a máxima aristotélica da *duplex ordo*, inclusive a comparação com as relações existentes entre o exército e o general; ver cap. 5, nn. 221 ss.

(81) Kantorowicz, "Mysteries of State", 79 s, nn. 48 e 53; também acima, cap. 5, nn. 64 ss.

(82) Vernani, ed. Käppeli, 128, 13 ss: "Monarcha ergo totius humani generis debet excedere in virtutibus et in prudentia totum genus humanum. Talem autem purum hominem impossibile fuit aliquando reperire. Unde secundum istam philosophicam rationem solus dominus Iesus Christus et nullus alius fuit verus monarcha". Em seguida, Vernani refuta toda a tese de Dante de uma monarquia baseada em *humanitas* em oposição a *Christianitas* mostrando (*ibid.*, 128, n. 4) "quod in infidelibus numquam fuit vera respublica nec aliquis verus imperator". Ver n. 43.

(83) O sistema dantesco de "dualidades" e "justaposições" não deve ser confundido com "dualismo" do padrão agostiniano. Este último situa o composto imaterial de alma e intelecto (*anima intellectiva*) acima e em oposição ao *corpus* material. Ao separar, de modo convincente e conseqüente, o intelecto da alma, Dante, na verdade, retorna mais uma vez à tricotomia de σῶμα, νοῦς, ψυχή, da qual se encontram resíduos nos escritos de santo Agostinho, bem como nas liturgias; ver Erich Dinkler, *Die Anthropologie Augustins* (Stuttgart, 1934), 255-66, e, quanto às liturgias, F. E. Brightman, "Soul, Body, Spirit", *Journal of Theological Studies*, II (1901), 273 s, a que se poderia acrescentar o *Benedictio olei* do *Gelasian Sacramentary*, ed. H. A. Wilson (Oxford, 1894), 70. Para a Antiguidade, ver a importante passagem em Plutarco, *Moralia*, 943a ("A Face sobre a Lua", c. 28), argumentando contra "os muitos" que fracassam em distinguir devidamente entre alma e intelecto, com a nota de Harold Cherniss, em sua edi-

ção do tratado, em Loeb Classical Library; Plutarco, vol. XII, 197, n. c. Portanto, a "heterodoxia" de Dante não era "averroísta" (ou apenas o era secundariamente), mas decorria da tricotomia geral de suas concepções.

(84) *Paradiso*, XIII, 86 s: "Chè l'umana natura mai non fue,/ Nè fia, qual fu in quelle due persone."

Non fue, nè fia é o modo habitual de Dante expressar o que pode ser chamado de momento de ativação; ver, e. g., *Convivio*, IV, 5, 60 ss; ver n. 42.

(85) *Monarchia*, II, 13 (11), 40 ss: " [...] et iudex ordinarius esse non poterat, nisi supra totum humanum genus iurisdictionem habens, quum totum humanum genus in carne illa Christi [...] puniretur". É claro que essa é a doutrina tradicional que não implica, contudo, que, por sua encarnação, Cristo assumiu a natureza humana no sentido da "espécie" humana e não no sentido do "indivíduo" humano. Ver, a respeito desse ponto controvertido, Karl Holl, *Amphilochius von Ikonium* (Tübingen e Leipzig, 1904), 222 ss.

(86) Ver, além de *Monarchia*, I, 4, 14, também *Convivio*, IV, 19, 65, onde as palavras de Sl 8, 6 (também Hb 2, 7) são usadas para descrever a ativação da nobreza humana baseada na virtude. Naturalmente, o verso do salmo era citado também no Proêmio do *Liber aug.*, onde, contudo, muito imperialmente, foi acrescentada a palavra "diadema": "honoris et gloriae *diademate* coronato [...]". Sobre uma alteração similar, ver *Monarchia*, II, 9, 39, onde Cícero, *De Officiis*, I, 11, 34: *imperii gloria*, foi alterado para *imperii corona*.

(87) Sobre o problema, ver M. Landgraf, "Die Sterblichkeit Christi nach der Lehre der Frühscholastik", *Zeitschrift für katholische Theologie*, LXXIII (1951), 257-312.

(88) É o tema do futuro livro de Gerhart B. Ladner, *Reform: The Influence of an Early Christian Idea on Mediaeval and Renaissance Civilization*, citado por ele em seu estudo preliminar, "Die mittelalterliche Reform-Idee und ihr Verhältnis zur Idee der Renaissance", *MIÖG*, LX (1952), 32-59.

(89)Ver Ladner, *op. cit.*, 41 ss, e também "St. Augustine's Conception of the Reformation of Man to the Image of God", *Augustinus Magister* (Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 de setembro de 1954, Comunicações; Paris, 1954), 867-78. Ver também Walter Dürig, *Imago. Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie* (Munique, 1952).

(90) Em um trecho bastante conhecido — no prólogo do *Liber augustalis* — a imagem de Adão havia sido usada antes por Frederico II. Ver, em geral, Burdach, *Rienzo*, 297 ss, 313 ss, sobre o misticismo associado a Adão; também Georg Jellinek, *Adam in der Staatslehre* (Heidelberg, 1893), particularmente sobre as teorias do Absolutismo.

(91) *Par.*, VII, 35 s.

(92) Nesse sentido, ver a invectiva de Guido Vernani, *De reprobatione*, ed. Käppeli, 137 s, contra *Monarchia*, II, 13, onde Dante tenta vincular o julgamento de Pilatos com a punição pelo pecado de Adão.

(93) *Purg.*, XXVII, 140.

(94) Sobre o problema de Catão em geral, ver a literatura citada na edição crítica de *Convivio*, de Dante, por G. Busnelli e G. Vandelli (Florença, 1937), II, 55, n. 4, esp. Francesco d'Ovidio, *Il Purgatorio e il suo preludio* (Milão, 1906), 33-147.

(95) *Purg.* I, 23 s, 37 s.

(96) Cf. *Inf.*, XXVI, 117.

(97) *Purg.*, XXIX, 130 s ("quattro [...] in porpora vestite"), e XXXI, 104 ("alla danza delle quattro belle").

(98) Ver Ferdinand Koenen, "Anklänge an das Busswesen der alten Kirche in Dantes Purgatorio", *Deutsches Dante-Jahrbuch*, VII (1923), 93, sobre a interpretação dos juncos de santa Elizabeth.

(99) Koenen, "Busswesen", 91-105, reuniu as passagens relevantes. Ver, sobre os *scrutinia* em geral, Eisenhofer, *Liturgik*, II, 250 ss, e, para mais detalhes, A. Dondeyne, "La discipline des scrutins dans l'église latine avant Charlemagne", *Revue d'histoire ecclésiastique*, XXVIII (1932), 5-33, 751-87, bem como M. Andrieu, *Les* Ordines Romani *du haut moyen âge* (Louvain, 1948), II, 382 ss. Um ritual muito elaborado era observado no norte da Itália até os séculos XI e XII; ver Dom C. Lambot, *Recueil d'Ordines du XI[e] siècle provenant de la Haute-Italie* (Henry Bradshaw Society, LXVII; Londres, 1928), xii ss,7 ss.

(100) Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus*, I, c. 1, art. 11, § 4, cita Durando afirmando que, na Itália e em algumas outras igrejas, as cerimônias dos escrutínios eram observadas até o século XIII. Ver nota anterior.

(101) Eisenhofer, *Liturgik*, II, 254. O último escrutínio ocorria no sábado da Semana Santa.

(102) *Purg.* I, 107 s.

(103) *Purg.*, IX, 19 ss. Sobre a águia como símbolo de regeneração e ressurreição, ver *Physiologus latinus*, c. VIII, ed. F. J. Carmody (Paris, 1939), 19.

(104) *Purg.*, IX, 94 ss.

(105) Ver F. X. Kraus, *Dante* (Berlim, 1897), 424; também a edição Temple Classics de *Purgatorio*, 115.

(106) *Purg.*, XXVII, 7 ss, o anjo deve ter removido com sua asa o último *P* antes de saudar os poetas como "almas santas" e cantar *Beati mundo corde*.

(107) *Ibid.*, 21 ("qui può esser tormento, ma non morte").

(108) *Ibid.*, 140 s.

(109) Isso pode ser deduzido de *Purg.*, XXXII, 100 ss. Ver a nota preliminar a esse canto por P. H. Wicksteed, na edição Temple Classics do *Purgatorio*.

(110) *Par.*, XXXIII, 130 ss.

(111) Ambrósio, *De mysteriis*, VI, 30, *PL*, XVI, 415B: "omnes enim in regnum Dei et in sacerdotium ungimur gratia speciali". Ver, para o que segue, Thomas Michels, "Die Akklamation in der Taufliturgie", *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, VIII (1928), 76-85.

(112) Máximo de Turim, *De baptismo*, III, *PL*, LVII, 777: " [...] per quod ostenditur baptizatis regalem et sacerdotalem conferri a Domino dignitatem".

(113) Pseudo-Amalar de Trier, *Epistola ad Karolum* (uma das numerosas respostas ao inquérito de Carlos Magno concernente ao batismo), ed. J. M. Hanssens, "Deux documents carolingiens sur le baptême", *Ephemerides Liturgicae*, XLI (1927), 80, 7 ss: "Tunc sacro crismate caput perungitur et mistico tegitur velamine ut intelligat se diadema regni et sacerdotii dignitatem portare". O texto foi impresso repetidas vezes; ver, e. g., *PL*, XCVIII, 939C; *MGH*, *Epp.*, IV, 536, 44, e *Epp.*, V, 274, 24; Morin, em *Rev. bénéd.*, XIII (1896), 291; Burn, em *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XXV (1904), 153. Sobre o

genuíno Amalar, ver *PL*, XCIX, 898D: "ut intelligat baptizatus regale et sacerdotale ministerium accepisse, qui illius corpori adunatus est, qui Rex summus et Sacerdos est verus".

(114) Ver Michels, "Akklamation" (acima, n. 111), 79, n. 9, sobre outras passagens. Quanto a séculos posteriores, pode-se acrescentar, e. g., Ernaud de Bonneval, *Liber de cardinalibus operibus Christi*, C. VIII ("De unctione chrismatis"), *PL*, CLXXXIX, 1654A: " [...] in quo mistum oleo balsamum regiae et sacerdotalis gloriae exprimit unitatem, quibus dignitatibus initiandis divinitus est unctio instituta". Tomás de Aquino, *De regimine principum*, I, 14, ed. Joseph Mathis (Turim e Roma, 1948), 18: " [...] omnes Christi fideles, in quantum sunt membra eius, reges et sacerdotes dicuntur". João de Paris, *De potestate*, 18, ed. Leclercq, 228, 27. Ver também L. Cerfaux, "Regale Sacerdotium", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXVIII (1939), 5.

(115) Michels, "Akklamation", 77 ss. No rito cóptico, citado por Michels, a aclamação na coroação cita imediatamente Sl 8, 6: "Gloria et honore coronasti eum".

(116) Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, I, c. 1, art. 15, § 7 (Rouen, 1700), I, 141 e (Bassano, 1788), I, 54: "Coronae neophytorum". Ele cita Durando, *Rationale*, VI, c. 82 (cf. Michels, 85, n. 23) no sentido de que "hanc fuisse adhuc suo tempore ecclesiae Narbonensis consuetudinem, ut in candidae vestis baptizatorum superiori parte rubea vitta in *modum coronae* assueretur". Ver também *ibid.*, § 6, onde o Anônimo de Tours (*Chronicon S. Martini Turonensis auctore anonymo*) descreve a crisma: "Induitur deinde chrismali Neophytus, scilicet alba veste, quae instar cappae lineae caputium habet, quo caput *quasi quadam mitra* operitur et filo rubeo supersultur".

(117) Em *Assertio Septem Sacramentorum or Defence of the Seven Sacraments*, ed. Louis O'Donovan e prefácio de James Cardinal Gibbons (Nova York, 1908), 422 s, Henrique VIII argumentava contra Lutero e, citando 1 Pd 2, 9, mostrava que, se todos os cristãos são sacerdotes como afirma Lutero, então, "em uma palavra, todos os cristãos são Reis, da mesma maneira que são Sacerdotes". O professor George H. Williams gentilmente chamou minha atenção para essa passagem.

(118) Isidoro, *De officiis ecclesiasticis*, II, 26, *PL*, LXXXIII, 824A: "Omnis ecclesia unctione chrismatis consecratur pro eo quod membrum est aeterni regis et sacerdotis. Ergo quia genus sacerdotale et regale sumus, ideo post lavacrum ungimur [...]". Cf. Michels, "Akklamation", 80, n. 9. Ver n. 114.

(119) Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik* (Stuttgart, 1954), I, 68 ss, e 88, n. 2.

(120) Cf. Tomás de Aquino, *Summa theol.*, III, q. 69, a. 7; ver também a. 5 e a. 6.

(121) *Purg.*, I, 51.

(122) *Purg.*, XXXII, 100 ss.

(123) Gianozzo Manetti (1396-1459) escreveu um tratado, *De dignitate et excellentia hominis*, dedicado a Alfonso de Aragão, que não é facilmente acessível; para alguns excertos, ver, contudo, *Prosatori Latini del Quattrocento*, a cura di Eugenio Garin (Milão e Nápoles, s/d), 421-87. Sobre *De hominis dignitate*, de Pico della Mirandola, ver a edição de Eugenio Garin (Florença, 1942).

(124) Segundo *Eclo* 45, 14, Aarão recebe de Moisés um diadema de ouro sobre uma mitra *signo sanctitatis et gloria honoris*, uma passagem por vezes citada em relação ao

verso de Dante; ver, e. g., Koenen, "Busswesen" (n. 98), 100, n. 34. Embora esse trecho, juntamente com outras passagens do Velho Testamento, certamente conferissem algum apoio ao desenvolvimento do adorno para a cabeça do papa (ver Schramm, *Herrschaftszeichen*, I, 57 s), não é provável que tenha qualquer relevância com relação à coroação de Dante.

(125) Cf. *C.* 5, 16, 27, 1: " [...] cum nihil aliud tam peculiare est imperiali maiestati quam *humanitas*, per quam solam dei servatur *imitatio*". Na verdade, *humanitas nostra* (*vestra*) servia, como *maiestas*, *aeternitas* e noções similares, também como título imperial; ver, e. g., *Nov.* 23, 4, ou *C.* 11, 56, 1; também *Thesaurus linguae latinae*, s. v. "*humanitas*". Mais desconcertante, nesse sentido, é o contemporâneo de Dante, Andreas de Isérnia (m. 1316). Ele escreveu uma extensa glosa sobre *Authentica "Habita"*, do Barba-Roxa (publicada em Roncaglia, em 1158; cf. *MGH*, *Const.*, I, 249, n. 176), o assim chamado *Privilegium Scholasticum* concedendo proteção aos estudantes e aos estudos, que foi incorporado ao direito romano (*C.* 4, 13, 5 post) e que certamente atraiu a curiosidade de Dante. Nessa glosa (n. 4), Andreas de Isérnia (*In usus feudorum*, fol. 318) escreve "QUILIBET autem EST REX SUI IPSIUS, dicit Augustinus super illud Psalmum 'Terribili apud omnes Reges terrae' [Sl 75, 13]. Multum debent reges virtuose et in virtuosis actibus sequi Deum, maxime in humanitate, per quam Dei servatur imitatio [*C.* 5, 16, 27, 1]". Não faz sentido tirar conclusões precipitadas, mas a passagem é importante o bastante para merecer consideração. Sobre a história da Lei do Barba-Roxa, ver Walter Ullmann, "The Medieval Interpretation of Frederick I's Authentic 'Habita'", *L'Europa e il Diritto Romano: Studi in memoria di Paolo Koschaker* (Milão, 1954), I, 99-136.

9. *EPÍLOGO* (pp. 300-6)

(1) Bacon, *Essays*, ed. Spedding (Boston, 1860), XII, 146. Quanto ao rei que não tem descanso (*rex exsomnis*), ver cap. 4, nn. 131, 146, 167. A passagem é citada por Per Palme, *Triumph of Peace: A Study of the Whitehall Banqueting House* (Estocolmo, 1956), 173, um livro para o qual o professor Erwin Panofsky chamou minha atenção.

(2) Cf. W. Ehlers, "Triumphus", *RE*, VIIA: 1, 507; Tertuliano, *Apologeticus*, xxxiii, 4. O fato de que os imperadores romanos podiam ter muita consciência de sua "humanidade" é demonstrado por Tibério, para não falar em Marco Aurélio; ver, sobre sua carta à comunidade de Gítio, próximo a Esparta, E. Kornemann, *Neue Dokumente zum Lakonischen Kaiserkult* (Breslau, 1926), 7, verso 20. Meus agradecimentos aqui, bem como nas páginas seguintes, vão para o professor Andreas Alföldi e o amável interesse que demonstrou por este breve Epílogo.

(3) Ver o "Discurso de 1609" de Jaime, ed. McIlwain, *The Political Works of James I* (Cambridge, Mass., 1918), 307 ss; também Kantorowicz, "Mysteries of State", 68, n. 9, e (sobre Bossuet) "Deus per naturam", 274, n. 72. Também Ussher (adiante, n. 15), 269 e *passim*, refere-se ao Salmo; o mesmo faz De La Guesle (adiante, n. 13), 42, e inúmeros outros autores.

(4) Cf. Palme, *Triumph of Peace*, 174, citando de Ben Jonson, *A Panegyrie on the Happie Entrance of James, our Soveraigne, to his First High Session of Parliament* [...]

1603, em *Poems*, ed. B. H. Newdigate (Oxford, 1936), 275 ss, esp. 277: "She [Themis] tells him first, that Kings/ Are here on earth the most conspicuous things:/ That they, by Heaven, are placed upon his throne/ To rule like Heaven; and have no more, their owne,/ As they are men, then men."/ [Ela [Têmis] lhe diz, primeiro, que os Reis/ São aqui na terra os seres mais conspícuos:/ Que eles, pelo Céu, são colocados sobre seu trono/ Para governar como o Céu; e nada mais têm de seu/ Que serem homens, depois homens.].

(5) Está além do escopo deste estudo e da competência de seu autor analisar com qualquer nível de detalhe os paralelos clássicos. Mas, minhas breves notas poderão servir de estímulo a que outros investiguem o problema com mais sucesso.

(6) No Egito, a representação do *Ka* levaria *ipso facto* à duplicação; ver, e. g., sobre Ramsés II inaugurando seu próprio santuário e venerando sua própria imagem, A. D. Nock, "Σύνναος θεός", *Harvard Studies in Classical Philology*, XLI (1930), 14, n. 1; também Kantorowicz, "Quinity", 81 s, nn. 48 ss. Mais intrigante é o costume egípcio esporadicamente observado de sepultar duas estátuas de um funcionário morto: uma, vestida de peruca e tanga, em sua condição de funcionário real; e a outra, calva e de roupa comprida, como era o "homem" antes de morrer; cf. Jean Capart, "Some Remarks on the Sheikh El-Beled", *Journal of Egyptian Archaeology*, VI (1920), 225-33; também A. Wiedemann, "Ägyptische Religion", *Archiv für Religionswissenschaft*, XXI (1922), 457, que chama atenção também para os duplos sepultamentos ocasionais de reis egípcios. Em diversos casos, deve-se admitir um *funus duplex* romano, certamente nos de Pertinax e Septímio Severo, embora não fosse um costume tão generalizado, como habilmente tentou demonstrar Bickermann, "Die römische Kaiserapotheose", *Archiv für Religionswissenschaft*, XXIX (1929), 1-34; cf. Ernst Hohl, "Die angebliche 'Doppelbestattung' des Antoninus Pius", *Klio*, XXXI (1938), 169-85. Sobre duplicações em sinetes aquemênidas (Rei e Ahuramazda), ver, e. g., H. P. L'Orange, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World* (Oslo, 1953), 93, fig. 65b.

(7) Plutarco, *Alexander*, c. 47.

(8) Aristóteles, *Politics*, III, 16, 13, 1287b; cf. W. L. Newman, *The Politics* (Oxford, 1887), III, 301 s. Ver cap. 7, n. 180.

(9) Sêneca, *Epistolae*, LXXXV, 35. A distinção entre homem e sua profissão (no exercício da qual o homem está "desempenhando um certo papel") foi cuidadosamente elaborada pelo médico Scribonius Largus (século I); cf. Ludwig Edelstein, "The Professional Ethics of the Greek Physician", *Bulletin of the History of Medicine*, XXX (1956), 412 ss.

(10) O trecho, na verdade, foi citado em 1625 por Hugo Grotius, *De iure belli ac pacis*, II, c. IV, § 12 (Amsterdã, 1720), 234; cf. Vassalli, "Fisco", 205; acima, cap. 5, n. 230.

(11) Goodenough, "The Political Philosophy of Hellenistic Kingship", *Yale Classical Studies*, I (1928), 76; Delatte, *Traités de la Royauté*, 26, 2 ss, e 47; também 177 ss, sobre um fragmento similar de Eurysus. Outro fragmento parecido, falsamente atribuído a Philo, deriva de Agapito que, por sua vez, baseava-se em tratados neopitagóricos; cf. Ševčenko (adiante, n. 14), 145 ss, que propalou o mito da autoria de Philo.

(12) O *editio princeps* de Estobeu foi publicado em Veneza, 1535, e a primeira tradução em latim, de C. Gesner, em Zurique, 1543; cf. Delatte, *op. cit.*, 7 e 21.

(13) Jacques de La Guesle, *Les Remonstrances* (Paris, 1611), 42 (Reclamação de 21 de julho de 1588): "La Iustice est la fin de la loy, la loy l'oeuvre du Roy, le Roy l'ouvrage et le chef-d'oeuvre du grand Dieu (cf. Plutarco, *Ad principem ineruditum*, c. 3, 780E). Et combien qu'il ne soit point dissemblable en apparence des autres hommes, comme estant faict et crée de mesme matiere, si est-ce qu'il est fait et fabriqué de ce tres-grand et tres-parfaict artisan, lequel en soy, et sur soy en a pris le modelle". Algumas linhas depois ele se refere a *un certain Pythagoricien*. Seu discurso de 1595 começa de fato com as palavras de Ecfanto; cf. a passagem citada por Church, *Constitutional Thought*, 266, n. 54.

(14) Agapito Diaconus, *Capita admonitoria*, c. 21, *PGr*, LXXXVI: 1, 1171A. Esse capítulo, embora parafraseado, é tirado de Ecfanto; Agapito denota também, em outras passagens, a influência dos filósofos políticos pitagóricos. Já desde o século XII, Agapito (e, por seu intermédio, Ecfanto) exerceu alguma influência também sobre a teoria política russa, como foi demonstrado de modo convincente por Ihor Ševčenko, "A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology", *Harvard Slavic Studies*, II (1954), 141-79. A primeira tradução latina de Agapito parece ser a de 1509 (*PGr*, LXXXVI: 1, 1155 ss); uma tradução francesa do grego foi publicada por Jean Picot, em 1563; e o rei Luís XIII acrescentou uma tradução do latim para o francês (1613). Duas traduções inglesas foram publicadas no século XVI; a primeira, de Thomas Paynell (c. 1530); a segunda, de James Whit (Londres, 1564), cuja obra foi dedicada a Maria Stuart. (Consegui utilizar microfilmes de ambos os tratados na Biblioteca Firestone, em Princeton.)

(15) Ver James Ussher, *The Whole Works* (Dublin, 1864), XI, 281. Sou grato à sra. Margaret Bentley Ševčenko por chamar minha atenção para as numerosas citações de Ussher a partir dos tratados neopitagóricos.

(16) Goodenough, "Hellenistic Kingship", 68; Delatte, *Traités de la Royauté*, 39, 10 ss; também p. 53. O fato de que o rei detém um governo de que não é preciso prestar contas (*ἀρχάν ἔχων ἀνυπεύθυνον*; Delatte, 140 e 248) deve ter sido vantajoso aos absolutistas. Diotógenes era repetidamente citado pelo nome no tratado de Ussher, pp. 266, 280 s, 285.

(17) Sobre Estênidas, afirmando que "Deus é o primeiro rei e governante por natureza, e o rei apenas *por vir-a-ser e por imitação* de Deus" (Delatte, 45 s; cf. 56 e 274 ss), ver meus comentários em "Deus per naturam", 268 ss.

(18) Ver cap. 3, n. 8.

(19) Kantorowicz, "Deus per naturam", 274 ss.

(20) Heródoto, II, 44.

(21) Diodoro, XVI, 92, 5.

(22) Cf. Erika Simon, *Opfernde Götter* (Berlim, 1953), que discutiu com muita competência o material encontrado em pinturas de vasos. Ver também S. Eitrem, "Zur Apotheose", *Symbolae Osloenses*, XV-XVI (1936), 137, sobre diversos exemplos de "auto-adoração" ("*kultische Ungereimtheiten*").

(23) Ver D. M. Pippidi, *Recherches sur le culte impérial* (Paris, 1939), capítulos I, II e VII; Georg Niebling, "Laribus Augustis Magistri Primi", *Historia*, V (1956), 303-31.

(24) A versão cristã dessa duplicação, ou interação das naturezas divina e humana, encontrou sua expressão mais flagrante no Hino Querúbico, cantado nas igrejas do Oriente na *Great Entrance*: "Vós sois o que oferece e é oferecido; e que aceita e é distribuí-

do". Cf. F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* (Oxford, 1896), I, 318, 34; 378, 5; 431, 6. Ver cap. 3, n. 43, e também meus comentários, "Quinity", 83 s, sobre a controvérsia resultante, bem como sobre as representações pictóricas dessa duplicação.

(25) Suetônio, *Caligula*, 22, 3: "Templum etiam numini suo proprium et sacerdotes et excogitissimas hostias instituit. In templo simulacrum stabat aureum iconicum amiciebaturque cotidie veste, quali ipse uteretur".

(26) Ver E. Seidl, *Der Eid im römisch-ägyptischen Provinzialrecht* (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung, XVII e XXIV [Munique, 1933 e 1935]), I, 11 ss, e II, 5 ss, sobre as fórmulas que mostram *τύχη* ainda invocadas no reinado de Heráclio I; cf. I, 23 s, e II, 16 s. Sobre o juramento pelo *I*mperador ao *i*mperador, ver Eitrem, "Zur Apotheose" (ver n. 22), 137.

(27) Dião Cássio, LIX, 28, 5. Ver, sobre a predicação *novus*, A. D. Nock, "Notes on Ruler-Cult", *Journal of Hellenic Studies*, XLVIII (1948), 30 ss; e, sobre a Idade Média, meus comentários em *Laudes regiae*, 57, n. 148, 69, n. 15, 74, n. 31.

(28) A. Alföldi, "Zur Kenntnis der Zeit der römischen Soldatenkaiser", *Zeitschrift für Numismatik*, XXXVIII (1928), 174 ss, esp. 188 ss (ver cap. 3, n. 93); cf. 193 ss, sobre o hibridismo andrógino (*zweigeschlechtliches Zwitterwesen*) denotado pela inscrição. Ver cap. 1, n. 8, sobre os hermafroditas do ponto de vista dos juristas.

(29) Harold Mattingly, em *Cambridge Ancient History* (Cambridge, 1939), XII, 330. Cf. C. H. V. Sutherland, "Flexibility in the 'Reformed' Coinage of Diocletian", *Essays in Roman Coinage Presented to Harold Mattingly* (Oxford, 1956), 174-89.

(30) A. D. Nock, "The Emperor's Divine *Comes*", *Journal of Roman Studies*, XXXVII (1947), 102-16.

(31) H. Mattingly e E. A. Sydenham, *The Roman Imperial Coinage* (Londres, 1923-33), V: 2, lâm. XIII, fig. 11, também figs. 9-10; sobre um tipo ligeiramente diferente, onde a similaridade é menos explícita, ver Alföldi, *op. cit.*, lâm. VII, fig. 10, que destaca (p. 192) "dass ein Doppelwesen gemeint ist"; também Jocelyn M. C. Toynbee, *Roman Medallions* (Nova York, 1944), lâm. XLVI, fig. 8. Sobre os antecedentes religiosos gerais das "cabeças pinuladas", ver Hermann Usener, "Zwillingsbildung", *Kleine Schriften* (Leipzig e Berlim, 1913), 334 ss, esp. 355 s, que, infelizmente, não discutiu as moedas imperiais.

(32) Toynbee, *op. cit.*, lâm. II, fig. 7.

(33) Cf. Toynbee, *op. cit.*, lâm. XVII, fig. 11; J. Maurice, *Numismatique Constantinienne* (Paris, 1908-12), II, 238 ss; E. Babelon, "Un nouveau médaillon en or de Constantin le Grand", *Mélanges Boissier* (Paris, 1903), 49 s; ver também Maurice, *op. cit.*, p. 236, lâm. VII, fig. 14. Além disso, ver, sobre moedas constantinianas, Alföldi, "The Helmet of Constantine with the Christian Monogram", *Journal of Roman Studies*, XXII (1932), lâm. II, figs. 15-6. Cf. Kantorowicz, "Quinity", figs. 27-9, e p. 82.

(34) Menos sugestivas são certas imagens em moedas de Carus onde deus e imperador olham um para o outro; mas o título imperial *deus et dominus*, usual nessa época (cf. Alföldi, "Insignien", 92 ss), circunda as duas cabeças como uma inscrição e conta, de fato, uma história similar à das inscrições *numini maiestatique* do mesmo período (ver adiante, n. 38). Sobre a moeda de Carus, cf. Mattingly e Sydenham, *op. cit.*, V: 2, lâm. VI, fig. 13.

(35) Ver cap. 3, n. 50.

(36) Cf. Alföldi, "The Main Aspects of Political Propaganda on the Coinage of the Roman Republic", *Essays* [...] *Mattingly* (ver nn. 29), 87, 93 s.

(37) Alföldi, "Zeremoniell", 91, e fig. 3 (Gallienus); também em *Zeitschrift für Numismatik*, XXXVIII, lâm. VII, fig. 1, e p. 192.

(38) Se a *maiestas* do Povo Romano era, por sua vez, uma continuação da antiga *maiestas* do poder real, é uma questão diferente. A fórmula da dedicatória, de fato, é encontrada com muita freqüência no século III; ver, e. g., H. Dessau, *Inscriptiones Latinae selectae* (Berlim, 1916), III: 2, p.779, Index, s. v. "N N M QE". Para um exemplo, ver Dessau, n. 499 (vol. I, p. 120): "Imperatori Caesari M. Antonio Gordiano etc. Numisius Quintianus v(ir) p(erfectissimus) ab epistulis Latinis, *devotus numini maiestatique eius*". Como gentilmente me informa o professor Alföldi, a fórmula em si, provavelmente devido à sua freqüência, ainda não constituiu objeto de um estudo específico.

(39) Sêneca, *De clementia*, I, 5, 1; ver cap. 5, n. 65, e cap. 7, n. 405, também n. 408.

(40) Ver cap. 7, nn. 372 s.

(41) Cf. F. Schultz, *Classical Roman Law* (Oxford, 1951), 90 s: "Adotando a concepção inglesa de 'corporação individual,' podemos simplesmente dizer que o *princeps* é uma corporação individual". Cf. p. 89, sobre a declaração: "O povo romano é uma corporação".

(42) Sobre o problema em geral, ver Arnold Ehrhardt, "Das Corpus Christi und die Korporationen im spät-römischen Recht", *ZfRG.*, rom. Abt., LXX (1953), 299-347, e LXXI (1954), 25-40.

(43) Ehrhardt, *op. cit.*, LXXI, 37-40; também Roberti (ver nota seguinte), 79 s.

(44) Cf. M. Roberti, "Il corpus mysticum di S. Paolo nella storia della persona giuridica", *Studi in Onore di Enrico Besta* (Milão, 1939), IV, 37-82; Tierney, *Conciliar Theory*, 131 ss; também Gierke, *Gen. R.*, III, 108 ss, 111 ss.

BIBLIOGRAFIA

Acúrsio. *Glossa ordinaria* to Roman Law (*Corpus iuris civilis* [Veneza, 1584]).
Egídio Romano. *De ecclesiastica potestate*, ed. R. Scholz (Weimar, 1929).
Alberico de Rosate. *In Digestum vetus* (*Infortiatum*, *Digestum novum*) *Commentaria* (Veneza, 1585).
_____. *In Codicem Commentaria* (Veneza, 1585).
_____. *Dictionarium Iuris tam Civilis quam Canonici* (Veneza, 1601).
Andreas de Barulo. *Commentaria super tribus libris Codicis* (Veneza, 1601).
Andreas de Isérnia. *Commentaria in Usus Feudorum* (Nápoles, 1571).
_____. *Peregrina Lectura super Constitutionibus et Glossis Regni Siciliae*, em: *Liber augustalis*, ed. Cervone.
Andrieu, M. *Le Pontifical Romain au moyen-âge* (Studi e Testi, 86-8, 99 [Cidade do Vaticano, 1938-1941]).
Angelus de Ubaldis. *In Digestum vetus* (*Infortiatum*, *Digestum novum*) *Commentaria* (Veneza, 1580).
_____. *In Codicem Commentaria* (Veneza, 1579).
_____. *In Authenticorum volumen Commentaria* (Veneza, 1580).
Aquino. Ver Tomás de Aquino.
Arbusow, Leonid. *Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter* (Bonn, 1951).
Aristóteles. Versão latina, ver Tomás de Aquino.
Aubert, Jean-Marie. *Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas* (Bibliothèque Thomiste, XXX [Paris, 1955]).
Augustinus Triumphus de Ancona. *De summa potestate ecclesiastica* (Augsburg, Johannes Schüssler, 1483).
Azo. *Summa* [*Codicis*, *Institutionum*, *Novellarum*] (Lyon, 1530).
_____. Ver Maitland.
Bacon, Francis. *The Works of Sir Francis Bacon*, eds. J. Spedding e D. D. Heath, 7 vols. (Londres, 1859-1870); também eds. Spedding, R. L. Ellis e Heath, 15 vols. (Boston, 1861).
Baethgen, Friedrich. "Der Anspruch des Papsttums auf das Reichsvikariat", *ZfRG*, kan. Abt., X (1920).

Baldus de Ubaldis. *Consilia* (Veneza, 1575).
_____. *In Decretalium volumen Commentaria* (Veneza, 1580).
_____. *In Digestum vetus, Infortiatum, Digestum novum, Libros Codicis Commentaria* (Veneza, 1586).
_____. *Liber de Pace Constantiae*, em: *Corpus Iuris Civilis*, vol. IV, 159-90 (em seguida ao *Libri Feudorum*).
Barbi, Michele. "Nuovi problemi della critica dantesca: VI. L'ideale politico-religioso di Dante", e "VIII. Impero e Chiesa", *Studi danteschi*, XXIII (1938), XXVII (1942).
Bartolo de Sassoferrato. *Commentaria in Digestum vetus, Infortiatum, Digestum novum, Codicem* (Veneza, 1567).
_____. *Super Authenticis et Institutionibus* (Veneza, 1567).
_____. *Consilia, Quaestiones et Tractatus* (Lyon, 1547).
Beda Venerabilis, *Expositio Actuum Apostolorum et Retractatio*, ed. M. L. W. Laistner (Cambridge, Mass., 1939).
Beemelmans, F. *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter, XVII, 1 [Münster, 1914]).
Beissel, Stephan. *Die Bilder der Handschrift des Kaisers Otto im Münster zu Aachen* (Aachen, 1886).
_____. *Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters* (Stimmen aus Maria-Laach, 92-93 [Friburgo, 1906]).
Benkard, Ernst. *Das ewige Antlitz* (Berlim, 1927); trad. ingl. Margaret M. Green, *Undying Faces* (Nova York, 1929).
Berges, Wilhelm. *Die Fürstenspiegel des hohen und sädten Mittelalters* (*MGH, Schriften*, II [Leipzig, 1938]).
Bernardo (de Botone) de Parma. *Glossa ordinaria* to *Decretales Gregorii Papae IX.* (Ver *Corpus iuris canonici* [Turim, 1588], vol. II).
Bibliotheca juridica medii aevi. Ed. A. Gaudenzi, 3 vols. (Bolonha, 1888-1901).
Blackstone, Sir William. *Commentaries on the Laws of England* (Londres, 1765).
Bloch, Marc. *Les rois thaumaturges* (Estrasburgo, 1924).
Bodin, Jean. *Les six livres de la république* (Paris, 1583).
Böhmer, Heinrich. *Kirche und Staat in England und in der Normandie im 11. und 12. Jahrhundert* (Leipzig, 1899).
Böhmer, Johann Friedrich. *Acta imperii selecta*, 2 vols. (Innsbruck, 1870).
Boncompagno, Magister. *Rhetorica novissima*, ed. por A. Gaudenzi, em: *Bibl. jurid. med. aevi*, II (Bolonha, 1892).
Bossuet, J.-B. *Oeuvres oratoires*, ed. por J. Lebarq (Lille e Paris, 1892).
Bracton, Henry of. *De legibus et consuetudinibus Angliae*, ed. G. E. Woodbine, 4 vols. (New Haven, 1915-1942).
Budé, Guillaume. *Annotationes in XXIIII Pandectarum libros* (Lyon, 1551).
Burdach Konrad. *Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit, Vom Mittelalter zur Reformation*, II, 1 (Berlim, 1913-1928).
Calasso, F. *I glossatori e la teoria della sovranità* (Milão, 1951).
Capasso, B. "Sulla storia esterna delle costituzioni di Federico II", *Atti della Accademia Pontaniana*, IX (1871).

Carlyle, R. W. e A. J. *A History of Mediaeval Political Theory*, 6 vols. (Edimburgo e Londres, 1903-1936).
Cases before the King's Council, 1243-1482. Ed. I. S. Leadam e J. F. Baldwin (Selden Society, XXXV [Cambridge, 1918]).
Cervone, A. Ver *Liber augustalis.*
Chiappelli, Luigi. "Dante in rapporto alle fonti del diritto", *Archivio storico Italiano*, Ser. V, vol. XLI (1908).
Choppin, René. *De Domanio Franciae* (Paris, 1605).
Chrimes, S. B. *English Constitutional Ideas in the Fifteenth Century* (Cambridge, 1936).
Church, William Farr. *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France* (Harvard Historical Studies, XLVII [Cambridge, 1941]).
Coester, Hildegard. *Der Königskult in Frankreich um 1300 im Spiegel der Dominikanerpredigten* (tese, Staatsexamens, datil., Frankfurt, 1935-1936).
Coke, sir Edward. *Reports*, ed. G. Wilson, 7 vols. (Dublin, 1792-1793).
_____. *The Institutes of the Laws of England* (edições Londres 1681 e 1809).
Coquille, Guy. *Les oeuvres*, 2 vols. (Paris, 1666).
Coroner's Roll, Select Cases from the. Ed. Charles Gross (Selden Society, IX [Londres, 1896]).
Corpus iuris canonici. Três vols. (Turim, 1588), contendo as *Glossae ordinariae* ao *Decretum Gratiani* (vol. I), *Decretales Gregorii IX, Liber Extra* (vol. II), *Liber Sextus* e Decretais posteriores (vol. III).
_____. Ed. Emil Friedberg, 2 vols. (Leipzig, 1879-1881).
Corpus iuris civilis. Cinco vols. (Veneza, 1584), contendo a *Glossa ordinaria* ao *Digesto*, de Acúrsio (vols. I-III), *Codex* (vols. V e IV), *Institutes* e *Novels*, também os *Libri Feudorum* e outros materiais (vol. IV).
Crompton, Richard. *L'Authoritie et Jurisdiction* (Londres, 1594).
Cuias, J. *Opera*, 12 vols. (Prato, 1836-1843).
Cino de Pistóia. *Commentarium in Codicem et Digestum vetus* (Frankfurt, 1578).
Dante Alighieri. *De Monarchia*, ed. Gustavo Vinay (Florença, 1950).
_____. *Le opere*, ed. E. Moore and P. Toynbee (4ª ed., Oxford, 1924).
Davies, J. C. *The Baronial Opposition to Edward II* (Cambridge, 1918).
Davis, Gifford. "The Incipient Sentiment of Nationality in Mediaeval Castile: The *Patrimonio real*", *Speculum*, XII (1937).
De la Guesle. Ver Guesle.
De la Roche Flavin, Bernard. *Treize livres des Parlemens de France* (Gênova, 1621).
Delatte, Louis. *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas* (Bibl. de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, XCVII [Liège, 1942]).
Deusdedit. *Collectio canonum*, ed. Victor Wolf von Glanvell, *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit* (Paderborn, 1905).
Diehl, C. *Manuel d'art byzantin*, 2 vols., 2ª ed. (Paris, 1925).
Dölger, F. J. *Sol Salutis*, 2ª ed. (Münster, 1925).
_____. *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze* (Münster, 1918).
Dubois, Pierre, *De recuperatione Terrae Sanctae*, ed. Ch.-V. Langlois (Collection des textes, IX [Paris, 1891]).

Dubois, Pierre. *Summaria brevis et compendiosa doctrina felicis expedicionis et abbreviacionis guerrarum ac litium regni Francorum*, ed. H. Kämpf (Leipzig e Berlim, 1936).
Dupré-Theseider, Eugenio. *L'idea imperiale di Roma nella tradizione del medioevo* (Milão, 1942).
Dupuy, Pierre. *Histoire du différend d'entre Pape Boniface VIII et Philippe le Bel, Roy de France* (Paris, 1655).
Durando, Guilherme. *Rationale divinorum officiorum* (Lyon, 1565).
_____. *Speculum iuris*, 4 vols. (Veneza, 1602).
Du Tillet, Jean. *Recueil des Roys de France* (Paris, 1618).
Egenter, Richard. "Gemeinnutz vor Eigennutz: Die soziale Leitidee im *Tractatus de bono communi* des Fr. Remigius von Florenz (+ 1319)", *Scholastik*, IX (1934).
Ehrhardt, Arnold. "Das *Corpus Christi* und die Korporationem im spätrömischen Recht", *ZfRG*, rom. Abt., LXX (1953), LXXI (1954).
Ehrlich, L. *Proceedings against the Crown, 1216-1377* (Oxford, 1921).
Eichmann, Eduard. *Die Kaiserkrönung im Abendland*, 2 vols. (Würzburg, 1942).
_____. "Königs- und Bischofsweihe", *Sitz. Ber. bayer. Akad.*, phil.-hist. Klasse (Munique, 1928), nº 6.
Eitrem, S. "Zur Apotheose", *Symbolae Osloenses*, XV-XVI (1936).
d'Entrèves, A. Passerin. *Dante as a Political Thinker* (Oxford, 1952).
_____. "La teoria del diritto e della politica in Inghilterra all' inizio dell' età moderna", *R. Università di Torino: Memorie dell'Istituto Giuridico*, Ser. II, nº IV (1929).
Ercole, Francesco. *Il pensiero politico di Dante* (Milão, 1927-1928).
Erdmann, Carl. *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (Stuttgart, 1935).
_____. *Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters* (Berlim, 1951).
Esmein, A. "La maxime *Princeps legibus solutus est* dans l'ancien droit public français", *Essays in Legal History*, ed. P. Vinogradoff (Oxford, 1913).
Ettlinger, L. "The Duke of Wellington's Funeral Car", *Warburg Journal*, III (1939-1940).
Filipe de Leyden. *De cura reipublicae*, eds. R. Fruin e P. C. Molhuysen (Haia, 1915).
Figgis, J. N. *The Divine Right of Kings*, 2ª ed. (Cambridge, 1934).
Finke, H. *Acta Aragonensia*, 3 vols. (Berlim e Leipzig, 1908-1922).
Fitting, H. *Juristische Schriften des früheren Mittelalters* (Halle, 1876).
_____. *Quaestiones de iuris subtilitatibus des Irnerius* (Berlim, 1894).
Fitzpatrick, Mary Cletus. *Lactantii De Ave Phoenice* (Tese, Universidade da Pensilvânia [Filadélfia, 1933]).
Fleta. Ed. John Selden, 2ª ed. (Londres, 1685).
Folz, Robert. *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'empire germanique médiéval* (Paris, 1950).
Fortescue, Sir John. *De laudibus legum Angliae*, ed. S. B. Chrimes (Cambridge, 1942).
_____. *The Governance of England*, ed. Charles Plummer (Oxford, 1885).
Frederico II. Ver *Liber augustalis*.
Friedberg, Emil. Ver *Corpus iuris canonici*.
Godofredo de Monmouth. *Historia Regum Britanniae*, ed. Jacob Hammer (Mediaeval Academy of America Publications, n. 57 [Cambridge, 1951]).
Gerson, Jean. *Opera omnia*, ed. Ellies du Pin, 5 vols. (Antuérpia, 1706).

Gierke, Otto von. *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, 4 vols. (Berlim, 1868-1913).
_____. *Political Theories of the Middle Age*, trad. F. W. Maitland (Cambridge, 1927).
_____. *Johannes Althusius*, 3ª ed. (Breslau, 1913).
Gilbert de Tournai. *Eruditio regum et principum*, ed. A. de Poorter (Philosophes Belges, IX [Louvain, 1914]).
Gilbert, Felix. "Sir John Fortescue's *Dominium regale et Politicum*", *Mediaevalia et Humanistica*, II (1943).
Gilson, Étienne. *Dante et la philosophie* (Paris, 1939), trad. ingl. David Moore, *Dante the Philosopher* (Nova York, 1949).
_____. *Jean Duns Scotus* (Études de philosophie médiévale, XLII [Paris, 1952]).
Glanvill. *De legibus et consuetudinibus regni Angliae*, ed. G. E. Woodbine (New Haven, 1932).
Glossa ordinaria. Ver *Corpus iuris canonici* (Turim, 1588), *Corpus iuris civilis* (Veneza, 1584), e Acúrsio, Bernardo de Parma, Joannes Andreae, João Teutônico.
Godefroy, Th. *Le céremonial de France* (Paris, 1619).
Goldast, M. *Monarchia S. Romani Imperii*, 3 vols. (Hanau e Frankfurt, 1611-1613).
Goldschmidt, A. *Die Elfenbeinskulpturen aus der Zeit der karolingischen und sächsischen Kaiser*, 4 vols. (Berlim, 1914-1926).
_____. *German Illumination, II: Ottonian Period* (Nova York, s/d).
Goodenough, Erwin R. "The Political Philosophy of Hellenistic Kingship", *Yale Classical Studies*, I (1928).
Gottlob, Th. *Der hirchliche Amtseid der Bischöfe* (Kanonistische Studien und Texte, IX [Bonn, 1936]).
Grabar, André. *L'Empereur dans l'art byzantin* (Paris, 1936).
Grabmann, Martin. *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung* (Sitz. Ber., Munique, 1934, nº 2).
_____. *Mittelalterliches Geistesleben*, 3 vols. (Munique, 1926-1956).
_____. *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat* (Sitz. Ber., Munique, 1934, nº 2).
Grassaille, Charles de. *Regalium Franciae libri duo* (Paris, 1545).
Grégoire, Pierre. *De Republica* (Lyon, 1609; 1ª ed. 1578).
Gregório VII. *Das Register Gregors VII*, ed. Erich Caspar (*MGH*, *Epp. sel.*, II [Berlim, 1920-1923]).
Gregório de Bérgamo. *De veritate corporis Christi*, ed. H. Hurter, *Sanctorum patrum opuscula selecta* (Innsbruck, 1879).
Grotius, Hugo. De *iure belli et pacis* (Amsterdam, 1720).
Guesle, Jacques de la. *Les Remonstrances* (Paris, 1611).
Guido Vernani. Ver Vernani.
Güterbock, Carl. *Bracton and his Relations to the Roman Law*, trad. Brinton Coxe (Filadélfia, 1866).
Hackelsperger, Max. *Bibel und mittelalterlicher Reichsgedanke* (Diss., Munique, 1934).

Hahn, August. *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3ª ed. (Breslau, 1897).
Hawkins, E. *Medallic Illustrations of the History of Great Britain and Ireland* (Londres, 1911).
Hamburger, Max. *Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory* (New Haven, 1951).
Henrique de Ghent. *Quodlibeta magistri Henrici Goethals a Gandavo* (Paris, 1518).
Heydte, F. A. Freiherr von der. *Die Geburtsstunde des souveränen Staates* (Regensburg, 1952).
Hinschius, P. *Decretales pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni* (Leipzig, 1863).
Hofmeister, Philipp. *Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche* (Das östliche Christentum, N. F., VI-VII [Würzburg, 1948]).
Holdsworth, W. S. *A History of English Law* (Londres, 1922-1952).
Holtzmann, Robert. *Französische Verfassungsgeschichte* (Munique e Berlim, 1910).
_____. *Wilhelm von Nogaret* (Friburgo, 1898).
Hope, W. H. "On the Funeral Effigies of the Kings and Queens of England", *Archaeologia*, LX:2 (1907), 518-65.
Hostiensis (Henrique de Segusia). *Summa Aurea super titulis Decretalium* (Veneza, 1586).
Hotman, François. *Francogallia* (Frankfurt, 1586).
Hoyt, Robert S. *The Royal Demesne in English Constitutional History: 1066-1272* (Ítaca, N. Y., 1950).
Hubaux, Jean, e Leroy, Maxime. *Le mythe du Phénix* (Bibl. de la Faculté de Philosophie etc. de Liège, LXXXII [Liège e Paris, 1939]).
Hugelmann, K. G. "Die Wirkungen der Kaiserweihe nach dem Sachsenspiegel", *ZfRG*, kan. Abt., IX (1919).
Huillard-Bréholles, J. L. A. *Historia diplomatica Friderici Secundi*, 7 vols. (Paris, 1852-61).
Inocêncio IV. *In quinque libros Decretalium apparatus* (Lyon, 1578).
Jaime de Viterbo. *De regimine Christiano*, ed. H. X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Église* (Paris, 1926).
Jenkins, Marianna. *The State Portrait* (Monographs on Archaeology and Fine Arts, III [Nova York, 1947]).
Joannes Andreae. *Glossa ordinaria* to *Liber Sextus Decretalium* (ver *Corpus iuris canonici* [Turim, 1588], vol. III).
_____. *Novella super Decretalibus* (Veneza, 1612).
Johannes de Terra Rubea. Ver Terre Rouge.
João Teutônico. *Glossa ordinaria* to *Decretum Gratiani* (ver *Corpus iuris canonici* [Turim, 1588], vol. I).
João de Paris. *De potestate regia et papali*, ed. Dom Jean Leclerq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIᵉ siècle* (Paris, 1942).
João de Salisbury. *Policraticus*, ed. C. C. J. Webb, 2 vols. (Oxford, 1909).
João de Viterbo. *De regimine civitatum*, ed. Gaetano Salvemini, em *Bibliotheca juridica medii aevi*, III (Bolonha, 1901).

Jungmann, Josef Andreas. "Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter", *Zeitschrift für katholische Theologie*, LXIX (1947).
_____. *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (Liturgiegeschichtliche Forschungen, VII-VIII [Münster, 1925]).
Kämpf, Hellmut. *Pierre Dubois und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalbewusstseins um 1300* (Leipzig e Berlim, 1935).
Kail, J. *Political and Other Poems* (Early English Text Society, Orig. Series, CXXIV [Londres, 1904]).
Kallen, Gerhard. *Aeneas Silvius Piccolomini als Publizist* (Stuttgart, 1939).
Kantorowicz, E. H. "An 'Autobiography' of Guido Faba", *Mediaeval and Renaissance Studies*, I (1943).
_____. "Deus per naturam, deus per gratiam", *Harvard Theological Review*, XLV (1952).
_____. "Inalienability: A Note on Canonical Practice and the English Coronation Oath in the Thirteenth Century", *Speculum*, XXIX (1954).
_____. *Kaiser Friedrich der Zweite* (Berlim, 1927) and Ergänzungsband (Berlim, 1931).
_____. *Laudes Regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship* (Berkeley e Los Angeles, 1946).
_____. "Mysteries of State: An Absolutist Concept and its Late Mediaeval Origins", *Harvard Theological Review*, XLVII (1955).
_____. "Petrus de Vinea in England", *MÖIG*, LI (1937).
_____. "*Pro patria mori* in Mediaeval Political Thought", *AHR*, LVI (1951).
_____. "The Quinity of Winchester", *Art Bulletin*, XXIX (1947).
_____. "Σύνθρονος Δίκη", *American Journal of Archaeology*, LVII (1953).
Kantorowicz, Hermann. *Bractonian Problems* (Glasgow, 1941).
_____. "The Poetical Sermon of a Mediaeval jurist", *Warburg Journal*, II (1938-1939).
_____. *Studies in the Glossators of the Roman Law* (Cambridge, 1938).
Keeton, George W. *Shakespeare and His Legal Problems* (Londres, 1930).
Kempf, Friedrich. *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III.* (Miscellanea Historiae Pontificiae, XIX [Roma, 1954]).
Kern Fritz. *Die Anfänge der französischen Ausdehnungspolitik* (Tübingen, 1910).
_____. *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter* (Leipzig, 1914).
_____. *Humana Civilitas* (Leipzig, 1913).
_____. "Die Reichsgewalt des deutschen Königs nach dem Interregnum", *HZ*, CVI (1911).
Kloos, Rudolf M. "Ein Brief des Petrus de Prece zum Tode Friedrichs II.", *DA*, XIII (1957).
_____. "Nikolaus von Bari, eine neue Quelle zur Entwicklung der Kaiseridee unter Friedrich II.", *DA*, XI (1954).
Koenen, Ferdinand. "Anklänge an das Busswesen der alten Kirche in Dantes Purgatorio", *Deutsches Dante-Jahrbuch*, VII (1923).
Koht, Halvdan. "The Dawn of Nationalism in Europe", *AHR*, LII (1947).

Kristeller, P. O. "A Philosophical Treatise from Bologna Dedicated to Guido Cavalcanti: Magister Jacobus de Pistoria and his *Questio de Felicitate*", *Medioevo e Rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi* (Florença, 1955).
Kuttner, Stephan. *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX* (Studi e Testi, LXIV [Cidade do Vaticano, 1935]).
_____. *Repertorium der Kanonistik* (Studi e Testi, LXXI [Cidade do Vaticano, 1937]).
_____ e Rathbone, Eleanor. "Anglo-Norman Canonists in the Twelfth Century", *Traditio*, VII (1949-1951).
Ladner, Gerhart B. "Aspects of Mediaeval Thought", *Review of Politics*, IX (1947).
_____. "The Concepts: Ecclesia, Christianitas, Plenitudo Potestatis", *Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII* (Miscellanea Historiae Pontificiae, XVIII [Roma, 1954]).
_____. "Die mittelalterliche Reform-Idee und ihr Verhältnis zur Idee der Renaissance", *MIÖG*, LX (1952).
_____. "St. Augustine's Conception of the Reformation of Man in the Image of God", *Augustinus Magister* (Congrès International Augustinien: Communications [Paris, 1954]).
Laehr, Gerhard. *Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts* (Berlim, 1926).
Lagarde, G. de. "Individualism et corporatism au moyen âge", *L'Organisation corporative du moyen âge à la fin de l'ancien régime* (Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 2me sér., XLIV [Louvain, 1937]).
_____. "La philosophie sociale d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines", *L'Organisation corporative* etc. (Recueil de travaux etc., 3me sér., XVIII [Louvain, 1943]).
_____. *La naissance de l'esprit laïque au declin du moyen âge*, vol. I (Vienna, 1934).
Langlois, Ch.-V. *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge* (Paris, 1911).
Lapsley, Gaillard. "Bracton and the authorship of the 'Addicio de Cartis'", *EHR*, LXVII (1947).
Le Bras, G. "Le droit romain au service de la domination pontificale", *Revue historique de droit français et étranger*, XXVII (1949).
Leclercq, dom Jean. "Un sermon prononcé pendant la guerre de Flandre sous Philippe le Bel", *Revue du moyen âge latin*, I (1945).
Lemaire, A. *Les lois fondamentales de la monarchie française d'après des théoriciens de l'ancien régime* (Paris, 1907).
Lesky, Erna. *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken* (Abh. d. Mainzer Akad. d. Wissensch. und der Literatur: Geistes- und Socialwiss. KI., 1950, nº 19 [Mainz, 1951]).
Liber augustalis. Ed. Cervone = *Constitutionum Regni Siciliarum libri III* (Sumptibus Antonii Cervonii, Nápoles, 1773), contendo a *Glossa ordinaria* de Marino de Caramanico e o comentário de Andreas de Isérnia.
Liber censuum. Ed. Fabre. M. P. e Duchesne, L. M. O. (Paris, 1895 ss).
Liebermann, F. *Die Gesetze der Angelsachsen*, 3 vols. (Halle, 1903-1916).
Lizerand, Georges. *Le dossier de l'affaire des Templiers* (Paris, 1932).

Lodge, E. C. e Thornton, G. A. *English Constitutional documents 1307-1485* (Cambridge, 1935).
Loyseau, Charles. *Cinq livres du droit des offices* (Cologne, 1613).
Lubac, Henri de. *Corpus mysticum*, 2ª ed. (Paris, 1949); também em: *Recherches de science religieuse*, XXIX (1939) e XXX (1940).
Lucas de Penna. *Commentaria in Tres Libros Codicis* (Lyon, 1597; também Lyon, 1544, e outras edições).
Maccarrone, Michele. "Teologia e diritto canonico nella *Monarchia*, III, 3", *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, V (1951).
_____. *Vicarius Christi: Storia del titolo papale* (Lateranum, N. S., XVIII [Roma, 1952]).
McIlwain, C. H. *Constitutionalism Ancient and Modern*, 2ª ed. (Ítaca, N. Y., 1947).
_____. *The High Court of Parliament and its Supremacy* (New Haven, 1910).
Maisonobe, A. "Mémoire relatif au Paréage de 1307", *Bulletin de la société d'agriculture, industrie, sciences, et arts du Département de la Lozère* (Mende, 1896).
Maitland, F. W. *Selected Essays* (Cambridge, 1936).
_____. *Select Passages from the Works of Bracton and Azo* (Selden Society, VIII [Londres, 1895]).
_____. Ver Pollock, sir Frederick.
Marino de Caramanico. *In Constitutiones Regni Siciliae* (= *Glossa ordinaria*), ver *Liber augustalis*, ed. Cervone.
Marongiu, A. "Concezione della sovranità ed assolutismo di Giustiniano e di Federico II", *Atti del Convegno Internazionale di Studi Federiciani* (Palermo, 1952).
_____. *L'Istituto parlamentare in Italia dalle origini al 1500* (Roma, 1949).
_____. "Note Federiciane", *Studi Medievali*, XVIII (1952).
Martène, E. *De antiques Ecclesiae ritibus* (Rouen, 1700; Bassano, 1788).
Mateus de Afflictis. *In utriusque Siciliae Neapolisque sanctiones et constitutiones novissima praelectio* (Veneza, 1562).
Meer, F. van der. *Maiestas Domini* (Cidade do Vaticano, 1938).
Meyers, E. M. *Juris interpretes saec. XIII* (Nápoles, 1924).
Michels, dom Thomas. "Die Akklamation in der Taufliturgie", *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, VIII (1928).
Mirbt, Carl. *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, 4ª ed. (Tübingen, 1924).
Mitteis, Heinrich. *Die deutsche Königswahl: Ihre Rechtsgrundlagen bis zur Goldenen Bulle*, 2ª ed. (Brünn, Munique e Viena, 1944).
Most, Rudolf. "Der Reichsgedanke des Lupold von Bebenburg", *DA*, IV (1941).
Nardi, Bruno. *Dante e la cultura medievale*, 2ª ed. (Bari, 1949).
_____. "Note alla *Monarchia*, I: La *Monarchia* e Alberico da Rosciate", *Studi danteschi*, XXVI (1942).
_____. *Saggi di filosofia dantesca* (Milão, 1930).
Nicolau de Bari. Ver R. M. Kloos, ed.
Nock, A. D. "Notes on Ruler-Cult", *Journal of Hellenic Studies*, XLVII (1948).
_____. "The Emperor's Divine *Comes*", *JRS*, XXXVII (1947).

Oldradus de Ponte. *Consilia* (Veneza, 1571; também Lyon, 1550).
Onory, Sergio Mochi. *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato* (Milão, 1951).
Oppenheim, Philipp. "Die sakralen Momente in der deutschen Herrscherweihe bis zum investiturstreit", *Ephemerides Liturgicae*, LVIII (1944).
Ott, Irene. "Der Regalienbegriff im 12. Jahrhundert", *ZfRG*, kan. Abt., XXXV (1948).
Parliamentary Writs, ed. F. Palgrave, 2 vols. em 4 (Londres, 1827-1834).
Palmer, John Leslie. *Political Characters of Shakespeare* (Londres, 1945).
Paris de Puteo. *De Syndicatu* (Lyon, 1548).
Peregrinus, Marcus Antonius. *De privilegiis et iuribus fisci libri octo* (Veneza, 1611).
Perrot, Ernest. *Les institutions publiques et privées de l'ancienne France jusqu'en 1789* (Paris, 1935).
Peterson, Erik. "Der Monotheismus als politisches Problem", em seu *Theologische Traktate* (Munique, 1951).
Petrus de Ancharano. *Consilia* (Veneza, 1574).
_____. *In quinque Decretalium libros* [...] *Commentaria* (Bolonha, 1581).
Piero della Vigna. *Epistolarium*, ed. Simon Schard (Basiléia, 1566).
Piccolomini, Enéias Sílvio. *De ortu et auctoritate imperii Romani*, ed. R. Wolkan, *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini* (Fontes rerum Austriacarum, LXVII [Viena, 1912]); ver também Kallen, G., sobre uma outra edição.
Pickthorn, Kenneth. *Early Tudor Government: Henry VII* (Cambridge, 1934).
[Placentino]. *Quaestiones de iuris subtilitatibus*; cf. Fitting, *Quaestiones.*
Placentino. *Summa Institutionum*, ed. H. Fitting, em *Juristische Schriften* (Halle, 1876).
Plowden, Edmund. *Commentaries or Reports* (Londres, 1816).
Plucknett, T. F. T. "The Lancastrian Constitution", *Tudor Studies*, ed. R. W. Seton-Watson (Londres, 1924).
Pollard, A. F. *The Evolution of Parliament* (Londres, 1926).
Pollock, sir Frederick e Maitland, F. W. *The History of English Law Before the Time of Edward I*, 2 vols., 2ª ed. (Cambridge, 1898).
Post, Gaines. "'Blessed Lady Spain'— Vincentius Hispanus and Spanish National Imperialism in the Thirteenth Century", *Speculum*, XXIX (1954).
_____. "A Romano-Canonical Maxim, *Quod omnes tangit*, in Bracton", *Traditio*, IV (1946).
_____. "Some Unpublished Glosses (ca. 1210-1214) on the *Translatio Imperii* and the Two Swords", *AKKR*, CXVII (1937).
_____. "The Two Laws and the Statute of York", *Speculum*, XXIX (1954).
_____. "Two Notes on Nationalism in the Middle Ages: I. *Pugna pro patria*, II. *Rex imperator*", *Traditio*, IX (1953).
Powicke, F. M. *King Henry III and the Lord Edward*, 2 vols. (Oxford, 1947).
Pseudo-Isidoro. Ver Hinschius.
Rapisarda, E. *L'Ave Fenice di L. Cecilto Firmiano Lattanzio* (Raccolta di studi di letteratura cristiana antica, IV [1946]).
Remigio de' Girolami. Ver Egenter, ed.
Richardson, H. G. "The English Coronation Oath", *Transactions of the Royal Historical Society*, 4th Ser., XXIII (1941).

Richardson, H. G. "The English Coronation Oath", *Speculum*, XXIV (1949).
Richier. *La vie de Saint Remi: Poème du XIIIe siècle*, ed. W. N. Bolderston (Londres, 1912).
Roberti, M. "Il *corpus mysticum* di S. Paolo nella storia della persona giuridica", *Studi in Onore di E. Besta*, vol. IV (Milão, 1939).
Rossiter, A. P. *Woodstock* (Londres, 1946).
Saint-Gelais, Jean de. *Chronique*, em Th. Godefroy, *Histoire de Louys XII* (Paris, 1622).
Sauer, J. *Die Symbolik des Kirchengebäudes* (Friburgo, 1902).
Sayles, G. O. *Select Cases in the Court of King's Bench under Edward I*, vol. III (Selden Society, LVIII [Londres, 1939]).
Schäfer, Carl. *Die Staatslehre des Johannes Gerson* (diss., Colônia, 1935).
Schaller, Hans-Martin. *Die Kanzlei Kaiser Friedrichs II.: Ihr Personal und ihr Sprachstil* (diss., Göttingen [datil.], 1951).
Schapiro, Meyer. "The Image of the Disappearing Christ", *Gazette des Beaux Arts*, LXXXV (1943).
Scholz, Richard. *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.* (Kirchenrechtliche Abhandlungen, H. 6-8 [Stuttgart, 1903]).
_____. *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)* (Bibliothek d. Preussischen Historischen Instituts in Rom, IX-X [Roma, 1911-1914]).
Schrade, Hubert. "Zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi", *Vorträge der Bibliothek Warburg 1928-9* (Leipzig, 1930).
Schramm, Percy E. *Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit*, 2 vols. (Leipzig, 1928).
_____. *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik* (Schriften der *MGH*, XIII: 1-3 [1954-1956]).
_____. "Das Herrscherbild in der Kunst des Mittelalters." *Vorträge der Bibliothek Warburg 1922-3*, I (1924).
_____. *A History of the English Coronation* (Oxford, 1937).
_____. *Der König von Frankreich*, 2 vols. (Weimar, 1939).
_____. "Die Krönung in Deutschland bis zum Beginn des Salischen Hauses", *ZfRG*, kan. Abt., XXIV (1935).
_____. "Die Ordines der mittelalterlichen Kaiserkrönung", *ArchUF*, XI (1929).
_____. "Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte", *Studi Gregoriani*, II (1947).
Schulz, Fritz. "Bracton on Kingship", *EHR*, LX (1945).
Ševčenko, Ihor. "A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology", *Harvard Slavic Studies*, II (1954).
Silverstein, Theodore. "On the Genesis of *De Monarchia*, II, v", *Speculum*, XIII (1938).
Steinwenter, Artur. "Νόμος ἔμυψχος: Zur Geschichte einer politischen Theorie", *Anzeiger d. Akad. d. Wissensch. in Wien*, phil.-hist.Kl., LXXXIII (1946).
Stengel, Edmund E. "Kaisertitel und Suveränitätsidee", *DA*, III (1939).
_____. *Nova Alemanniae*, 2 vols. (Berlim, 1921-1930).
Stickler, A. M. "Imperator vicarius Papae", *MIÖG*, LXII (1954).

Stickler, A. M. "Der Schwerterbegriff bei Huguccio", *Ephemerides Iuris Canonici*, III (1947).
_____. "*Sacerdotium et Regnum* nei decretisti e primi decretalisti", *Salesianum*, XV (1953).
Strayer, Joseph R. "Defense of the Realm and Royal Power in France", *Studi in onore di Gino Luzzatto* (Milão, 1949).
Stubbs, William. *Select Charters and other Illustrations of English Constitutional History*, 9ª ed. (Oxford, 1921).
Terre Rouge, Jean de. *Tractatus de iure futuri successoris legitimi in regiis hereditatibus*, em: François Hotman, *Consilia* (Arrás, 1586), Apêndice.
Tomás de Aquino. *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, ed. R. M. Spiazzi (Turim e Roma, 1949), com a versão latina de Aristóteles.
_____. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M.-R. Cathala e R. M. Spiazzi (Turim e Roma, 1950), com a versão latina de Aristóteles.
_____. *In libros Politicorum Aristotelis expositio*, ed. R. M. Spiazzi (Turim e Roma, 1951), com a versão latina de Aristóteles.
_____. *De regimine principum*, ed. Joseph Mathis, 2ª ed. (Turim e Roma, 1948).
Thomson, S. Harrison. "Walter Burley's Commentary on the *Politics* of Aristotle", *Mélanges Pelzer* (Louvain, 1947).
Tierney, Brian. "A Conciliar Theory of the Thirteenth Century", *Catholic Historical Review*, XXXVI (1950-1951).
_____. *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism* (Cambridge, 1955).
Ptolomeu de Lucca. *Determinatio compendiosa de iurisdictione Imperii*, ed. Mario Krammer, em: *MGH*, *Fontes iuris germanici antiqui* (Hannover e Leipzig, 1909).
Toynbee, Jocelyn M. C. *Roman Medallions* (Nova York, 1944).
Treitinger, O. *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell* (Jena, 1938).
Überweg, F. e Baumgartner, M. *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*, 10ª ed. (Berlim, 1915).
Ullmann, Walter. "The Influence of John of Salisbury on Mediaeval Italian Jurists". *EHR*, LIX (1944).
_____. "Baldus' Conception of Law", *Law Quarterly Review*, LVIII (1942).
_____. *The Medieval Idea of Law as Represented by Lucas de Penna* (Londres, 1946).
_____. *Medieval Papalism* (Londres, 1949).
Ussher, James. *The Whole Works* (Dublin, 1864).
Vassalli, Filippo E. "Concetto e natura del fisco", *Studi Senesi*, XXV (1908).
Vernani, Guido. *De reprobatione Monarchie composite a Dante*, ed. Thomas Käppeli O. P., "Der Dantegegner Guido Vernani O. P. von Rimini", *QFiAB*, XXVIII (1937-1938).
Vieilleville Marquês de. *Mémoires*, ed. J. Michaud e P. Poujoulat, *Nouvelle collection des mémoires sur l'histoire de France*, vol. IX (Paris, 1850).
Watkins, Robert D. *The State as a Party Litigant* (diss., Johns Hopkins, Baltimore, 1927).

Wieruszowski, Helene. *Vom Imperium zum nationalen Königtum* (*HZ*, Beiheft, 30 [Munique e Berlim, 1933]).
Wilkinson, B. "The Coronation Oath of Edward II and the Statute of York", *Speculum*, XIX (1944).
_____. "The 'Political Revolution' of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in England", *Speculum*, XXIV (1949).
Willemsen Carl A. *Kaiser Friedrichs II. Triumphtor zu Capua* (Wiesbaden, 1953).
Williams, George H. *The Norman Anonymous of ca. 1000 A. D.: Toward the Identification and the Evaluation of the So-called Anonymous of York* (Harvard Theological Studies, XVIII [Cambridge, Mass., 1951]).
Wilson, John Dover. ed. *King Richard II*, em: *The Works of Shakespeare* (Cambridge, 1939).
Wipo. *Gesta Chuonradi*, ed. H. Bresslau (*MGH*, *SS. rer. germ.*, 1915).
Woodbine, G. E. Ver Bracton, Glanvill.
Woolf, C. N. S. *Bartolus of Sassoferrato* (Cambridge, 1913).
Wunderlich, Agathon. *Anecdota quae processum civilem spectant* (Göttingen, 1841).
Yates, Frances A. "Queen Elizabeth as Astraea", *Warburg Journal*, X (1947).

ÍNDICE REMISSIVO